مجموعهٔ فلسفی مراغه

مشتمل بر

آثاری از ابوحامد غزالی، عین القضاة همدانی، عمر بن سهلان ساوی
مجدالدین جیلی، ابن سینا، فارابی و دیگران

چاپ عکسی از روی مجموعهٔ خطّی مورخ ۷ - ۵۹۶ متعلق به کتابخانهٔ دکتر اصغر مهدوی

زیر نظر و با مقدمه‌های
نصرالله پورجوادی

سلسله کتابهای چاپ عکسی از روی نسخ خطی
زیر نظر: دکتر نصرالله پورجوادی
۷

مرکز نشر دانشگاهی
۱۰۴۳

مجموعهٔ فلسفی مراغه
مشتمل بر آثاری از ابوحامد غزّالی، عین‌القضاة همدانی، عمر بن سهلان ساوی، مجدالدین جیلی، ابن‌سینا، فارابی و دیگران
چاپ عکسی از روی مجموعهٔ خطی مورخ ۷ـ۵۹۶ متعلق به کتابخانهٔ دکتر اصغر مهدوی
زیر نظر و با مقدمه‌های فارسی و انگلیسی: دکتر نصرالله پورجوادی
مرکز نشر دانشگاهی، تهران
چاپ اول ۱۳۸۰
تعداد ۱۵۰۰
لیتوگرافی: مردمک
چاپ : محمد امین

فهرست‌نویسی پیش از انتشار کتابخانهٔ ملّی جمهوری اسلامی ایران

مجموعهٔ فلسفی مراغه: مشتمل بر آثاری از ابوحامد غزّالی، عین‌القضاة همدانی، عمربن سهلان ساوی، مجدالدین جیلی، ابن‌سینا، فارابی و دیگران/ زیر نظر و با مقدمه‌های نصرالله پورجوادی.ـــ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰.
بیست و هشت، ۴۵۰، XIIص. ـــ (مرکز نشر دانشگاهی؛ ۱۰۴۳) (سلسله کتابهای چاپ عکسی از روی نسخ خطی؛ ۷)
ISBN 964-01-1043-4
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
ص.ع. لاتینی شده:
Majmū'ah-ye Falsafī-e Marāghah
(A Philosophical Anthology from Maraghah)
۱. فلسفهٔ اسلامی ـــ متون قدیمی تا قرن ۱۴ ـــ نسخه‌های خطی عربی. ۲. کلام ـــ متون قدیمی تا قرن ۱۴ ـــ نسخه‌های خطی عربی. الف. پورجوادی، نصرالله، ۱۳۲۲ـ . ب. مرکز نشر دانشگاهی.
۳م۸ف/ Z۶۶۱۱ ۰۱۱/۳۱
کتابخانهٔ ملی ایران ۲۵۵۰۱ـ۸۰م
محل نگهداری:

فهرست

بسم الله الرحمن الرحیم

پیشگفتار

بزرگترین مخازن کتابهای خطی در کشور ما کتابخانه‌های عمومی نظیر کتابخانهٔ مجلس و کتابخانهٔ ملی و کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران و کتابخانهٔ آستان قدس رضوی در مشهد است. در کنار این کتابخانه‌ها، کتابخانه‌های مهمّ دیگری هم هست که به همّت اشخاص فرهنگ‌پرور و کتاب‌دوست تأسیس شده و ابتدا به صورت کتابخانه‌های شخصی و خصوصی بوده و بعداً جنبهٔ عمومی پیدا کرده‌اند، مانند کتابخانهٔ مرحوم آیت‌الله مرعشی نجفی در قم و کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار و کتابخانهٔ مرحوم حاج حسین‌آقا ملک. البته، در گوشه و کنار کشور کتابخانه‌های شخصی دیگری نیز هست که آنها نیز به همّت این قبیل اشخاص فرهنگ‌پرور و کتاب‌دوست فراهم آمده ولی جنبهٔ عمومی پیدا نکرده است. یکی از اینها کتابخانهٔ خانوادهٔ مهدوی است که به همّت دکتر اصغر مهدوی فراهم آمده است و هم‌اکنون در خانهٔ ایشان نگهداری می‌شود.

کتابخانهٔ مهدوی دارای حدود یکهزار جلد کتاب خطی است که در بسیاری از موارد در هر جلد چندین کتاب و رساله، به فارسی و عربی، درج شده است. این کتابها از زمان جدّ دکتر مهدوی، مرحوم حاج محمدحسن امین‌دارالضّرب، و پدر ایشان مرحوم حاج حسین‌آقا امین‌الضّرب تهیه شده است، ولی عمدهٔ نسخه‌های موجود کتابخانه را آقای دکتر اصغر مهدوی شخصاً خریداری کرده و به این مجموعهٔ خانوادگی افزوده‌اند. بعضی از کتابها قبلاً متعلّق به کتابخانه‌های

خصوصی دیگر، مانند کتابخانهٔ میرزا یوسف‌خان مستوفی‌الممالک و دبیرالملک (میرزا محمدحسین فراهانی) و فرهاد میرزای معتمدالدوله، بوده است.

از نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مهدوی نخست مرحوم دکتر مهدی بیانی فهرستی نسبةً تفصیلی (نام کاتب، تاریخ تحریر، نوع کاغذ و آرایش نسخه و...) شامل ۴ دفتر به خطّ خود برای ۴۲ مجلد قرآن، ۱۵ مجلد ادعیه، ۱۲ نسخهٔ مرقع، ۲۰۲ مجلد عربی و ۲۸۴ مجلد کتاب فارسی و مجموعه فراهم آورد. سپس مرحوم محمدتقی دانش‌پژوه، با عنایت به فهرست مرحوم دکتر بیانی، فهرستی اجمالی از ۸۸۴ نسخهٔ فارسی و عربی کتابخانهٔ مزبور تهیه و چاپ کرد. این فهرست که در سال ۱۳۴۱ به عنوان دفتر دوم نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران منتشر گردید، پس از انتشار موجب شد که اهمیت کتابخانهٔ مهدوی برای محققان شناخته شود و بعضی از آثار نفیس و قدیمی این مجموعه به جهانیان معرفی گردد. از جملهٔ این آثار نفیس می‌توان از *کلیات عبید زاکانی* مورخ ۷۵۱، چند دیوان حافظ از قرن نهم، *نهایهٔ* شیخ طوسی، مورخ ۵۴۶ که با یک واسطه با نسخهٔ خط مؤلف مقابله شده، *رسائل اخوان‌الصفا* دارای تاریخ تملک سنهٔ ۶۴۰، *کتاب السبعین* جابر بن حیّان و رسائل دیگر مورخ ۷۳۲ یاد کرد.

از زمانی که مرحوم دانش‌پژوه فهرست کتابخانهٔ مهدوی را تهیه کرده است حدوداً ۴۰ سال می‌گذرد و در این مدت کتابهای دیگری نیز خریداری شده و به این مجموعهٔ خطی اضافه شده است که هنوز فهرستی از آنها منتشر نشده است.

کتابخانهٔ مهدوی، هرچند که خصوصی و شخصی است، ولی درِ آن هیچ‌گاه به روی محققان بسته نبوده است. دکتر اصغر مهدوی از سالها پیش اجازه داده‌اند که از نسخه‌های معتبر و نفیس ایشان حتی‌المقدور میکروفیلم تهیه شود و این میکروفیلمها را در اختیار کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران قرار داده‌اند. هر محققی در هر نقطهٔ دنیا که به نسخه‌ای خطی از کتابخانهٔ مهدوی نیاز داشته توانسته است به آن دسترسی پیدا کند. این مطلب را مرحوم دانش‌پژوه در مقدمهٔ فهرست خود (ص ۶۱) متذکر شده و دربارهٔ گشاده‌دستی و بلندنظری دکتر مهدوی نوشته است:

> آقای دکتر مهدوی اجازه دادند کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه از نُسخی که می‌خواهد از این کتابخانه (یعنی کتابخانهٔ مهدوی) برای خود فیلم بردارد و تاکنون چندین نسخهٔ گرانبها و نایاب و منحصر آن فیلم و عکس‌برداری شده و در کتابخانه

> گذارده شده است و هر کسی که بخواهد از نسخه‌های این کتابخانه استفاده کند می‌تواند به وسیلهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه به آنها دسترسی یابد. کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه از این سماحت و گشاده‌دستی ایشان سپاسگزاری دارد و می‌داند که ایشان از کسانی نیستند که حق مؤلّفان سلف را تباه سازند و کتابی را که آنان برای همهٔ مردم نوشته‌اند و خواستند که همگان از آن بهره برند حبس کنند و سدّ راه استفادهٔ عموم شوند.

نگارنده شخصاً شاهد این سماحت و گشاده‌دستی صاحب کتابخانهٔ مهدوی بوده است. من بارها از این کتابخانه، وقت و بی‌وقت، بازدید کرده‌ام و ساعتها به مطالعهٔ نسخه‌های خطی آن پرداخته‌ام. یکی از این کتابها که چند سال پیش نظرم را به خود جلب کرد بیاضی بود که در آن مطالب گوناگون فلسفی و عرفانی و اشعار متنوّع صوفیانه و عرفانی، هم به فارسی و هم به عربی، درج شده بود. این مجموعه یا بیاض را من چندی پیش با عنوان *جنگ مهدوی* به صورت عکسی چاپ کردم (مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۰).

در کتابخانهٔ مهدوی یک مجموعهٔ قدیمی و نفیس و بسیار ارزشمند دیگر هست که در اواخر قرن ششم در مراغه کتابت شده و مشتمل بر آثار فلسفی و منطقی و عرفانی و کلامی از ابن‌سینا و ابوحامد غزالی و عین‌القضاة همدانی و دیگران است و آن همین کتابی است که در اینجا به صورت عکسی چاپ می‌شود. صرف‌نظر از ارزش آثار موجود در این مجموعه به‌دلیل قدمت آنها، گردآوری آنها در یک مجموعه و کتابت آنها در شهر مراغه، نکته‌ای را نیز از لحاظ تاریخ فلسفه در ایران برای ما روشن می‌سازد و آن این است که شهر مراغه در نیمهٔ دوم قرن ششم یکی از مراکز عمدهٔ تعلیم فلسفه در ایران بوده است، همچنانکه شهرهای دیگر آذربایجان، بخصوص تبریز، نیز در سده‌های بعد در تعلیم و گسترش فلسفه نقش داشته‌اند. دربارهٔ آثار موجود در این مجموعه، در مقاله‌ای که با عنوان «معرفی آثار موجود در مجموعهٔ فلسفی مراغه» نوشته‌ام توضیح داده‌ام. در خاتمه از آقای دکتر اصغر مهدوی که اجازه دادند ما این مجموعه را به صورت عکسی چاپ کنیم تشکر می‌کنم. والحمدلله ربّ‌العالمین.

نصرالله پورجوادی

معرفی آثار موجود در مجموعهٔ فلسفی مراغه

کتابی که در اینجا به صورت عکسی (فاکسیمیله) چاپ شده است در اصل مجموعه‌ای است خطی متعلّق به کتابخانهٔ آقای دکتر اصغر مهدوی که در اواخر قرن ششم هجری به دست کاتبی ناشناخته در شهر مراغه کتابت شده است. در این مجموعه نوزده اثر مختلف از نویسندگان ایرانی درج شده بوده است که از این تعداد چهارده یا پانزده اثر به صورت کامل به ما رسیده است. هرچند که کاتب این مجموعهٔ گرانقدر خود را معرفی نکرده است، ولیکن از شواهد و قرائن پیداست که وی شخصی باسواد و اهل فلسفه و منطق بوده، و فلسفه‌ای که مورد علاقهٔ وی بوده فلسفه‌ایست دینی، آمیخته به مباحث کلامی، که در بعضی از آثار حجت‌الاسلام ابوحامد محمّد غزّالی طوسی و متفکرانی که تحت تأثیر او بوده‌اند، مانند عین‌القضاة همدانی، متجلی شده است. نویسندگان اکثر آثاری را که در این مجموعه درج شده است می‌شناسیم، ولی بعضی را هم کاتب معرفی نکرده است و ما نمی‌شناسیم. نسخهٔ بعضی از آثاری که در این مجموعه آمده است منحصر به فرد است، و این خود ارزش این مجموعه را چند برابر می‌کند. آثار دیگری که نسخهٔ آنها یگانه نیست، باز به دلیل قدمت این مجموعه ارزش فوق‌العاده دارد. به همین جهت است که این مجموعهٔ خطی شایستهٔ آن بوده است که عیناً به صورت عکسی چاپ شود.

آثار غزّالی نویسنده‌ای که کاتب یا پدیدآورندهٔ این مجموعه بیش از هرکس دیگر به او علاقه داشته و آثار او را بیش از همه در مجموعهٔ خود گرد آورده است ابوحامد غزّالی (۴۵۰-۵۰۵) است. پنج اثر مهم فلسفی ـ دینی از ابوحامد در این مجموعه درج شده است. مجموعه با یکی از آثار ابوحامد به نام کتاب **المضنون به علی غیر اهله** (ص ۱-۶۲) آغاز می‌شود، و سپس دو اثر دیگر از همین نویسنده، یکی به نام **المسائل المضنون بها علی غیر اهلها** (ص ۶۳-۹۹) و دیگر به نام **رسالة فی العلم اللّدنی** (ص ۱۰۰-۱۲۰)، به دنبال آن می‌آیند. پس از این سه اثر، **زبدة‌الحقایق** عین‌القضاة همدانی (ف ۵۲۵) آمده است (ص ۱۲۱-۱۹۱) و سپس اثری دیگر از ابوحامد غزّالی به نام **المسائل الاخروية** (ص ۱۹۱-۲۲۴). آخرین کتابی که در این مجموعه از ابوحامد آمده است **مشکاة‌الانوار** است (ص ۲۶۰-۲۸۶).

کتابهایی که در این مجموعه از غزّالی درج شده است به دلائلی ارزشمند است. اولاً انتخاب این آثار در یک مجموعه، در کنار آثاری فلسفی و منطقی از نویسندگان دیگر، خود نشان می‌دهد که گردآورندهٔ مجموعه به دنبال چه نوع آثاری از ابوحامد بوده است.[۱] کتاب **المضنون به علی غیر اهله** که نخستین کتاب در این مجموعه است و همچنین **المسائل المضنون بها علی غیر اهلها** که به دنبال آن آمده است هردو کتابهائی است که غزّالی برای خواص نوشته است نه عوام، و این نکته‌ای است که وی در عنوان کتابها به آن اشاره کرده است. مطالبی که در این دو کتاب آمده و باید از دسترس نااهل دور نگه داشته شود مطالب فلسفی است. کتابی با عنوان *المضنون به علی غیر اهله* و منسوب به ابوحامد غزّالی تاکنون چندبار چاپ شده و در بازار موجود است. امّا کتابی که با همین عنوان در مجموعهٔ حاضر آمده است با کتاب چاپی که اثری ساختگی است کاملاً متفاوت است. *المضنون* چاپی اصلاً چندان فلسفی نیست و در آن مطالبی که باید از دسترس نااهلان دور نگه داشته شود دیده نمی‌شود. اما **المضنون** در مجموعهٔ حاضر دقیقاً یک اثر فلسفی است. درواقع مطالب این کتاب کم‌وبیش همان

۱) از این نظر می‌توان آثار غزّالی در این مجموعه را با آثار او در مجموعهٔ خطّی شهید علی‌پاشا (شمارهٔ ۱۷۱۲) که در سال ۵۰۹ نوشته شده و شامل *مشکاة‌الانوار*، *الجام‌العوام*، و *قسطاس المستقیم* است مقایسه نمود (دربارهٔ این مجموعه، بنگرید به: عبدالرحمن بدوی، *مؤلفات الغزالی*، چ ۲، کویت ۱۹۷۷، ص ۱۹۵-۶، ۲۳۱، ۱۶۰).

مطالبی است که غزّالی در بخش الهیات از کتاب *مقاصدالفلاسفه* آورده است.

در **المسائل المضنون بها علی غیر اهلها** نیز ما مطالبی ملاحظه می‌کنیم که غزّالی در بخش طبیعیات *مقاصدالفلاسفه* مطرح کرده است. **المسائل المضنون** نیز مانند کتاب **المضنون** در این مجموعه تاکنون به چاپ نرسیده است، و فقط ترجمه‌ای عبری از بخشی از این اثر وجود داشته که هاینریش مالتر آن را تصحیح کرده و همراه با ترجمهٔ آلمانی آن در سال ۱۸۹۶ چاپ کرده است.[۲] پس از آنکه ترجمهٔ عبری این اثر همراه با تحقیقات مالتر دربارهٔ آن چاپ شد، محققان دیگر انتساب این اثر به غزّالی را نپذیرفتند. اما هم‌اکنون با پیداشدن متن اصلی و کامل این اثر در مجموعهٔ حاضر، می‌توان پذیرفت که حق با مالتر بوده است.[۳]

رسالة فی العلم اللّدنی در این مجموعه منحصر به فرد نیست ولی وجود آن در اینجا تأیید دیگری است بر صحّت انتساب این اثر به غزّالی. دربارهٔ اصالت این اثر و صحّت انتساب آن به غزّالی پاره‌ای از محققان تردید نشان داده‌اند و حتی بعضی، مانند آسین پالاسیوس و مونتگمری وات،[۴] منکر انتساب آن به غزّالی شده‌اند. از جمله دلائل ایشان این بوده که قسمتهایی از *رسالة فی النفس والروح* ابن عربی با کتاب غزّالی مطابقت دارد. ولی با پیداشدن نسخه‌ای از این اثر در مجموعهٔ شهید علی‌پاشا که در سال ۵۰۹ کتابت شده و همچنین نسخهٔ خطی دیگری که در قرن ششم نوشته شده و مک کارثی به آن اشاره کرده است، تردیدی باقی نماند که این اثر متعلق به ابوحامد است.[5] مجموعهٔ خطی حاضر تأیید دیگری است بر صحت انتساب این اثر به ابوحامد، و اگر مطالب رسالهٔ ابن عربی با مطالب رسالهٔ غزّالی مطابقت دارد، در آن صورت باید گفت که

2) Heinrich Malter, *Die Abhandlung des Abû Hâmid al-Ghazzâlî, Antworten auf Fragen, die an ihn gerichtet wurden.* Frankfurt a.M. 1896.

۳) دربارهٔ اصالت کتاب **المضنون** در این مجموعه و مقایسهٔ آن با *المضنون* چاپی که اثری مجعول است و همچنین اصالت کتاب یا رسالهٔ **المسائل المضنون بها علی غیر اهلها** و **المسائل الاخروية** در این مجموعه، بنگرید به مقالهٔ نگارنده با عنوان «آثار 'المضنون' غزالی در مجموعهٔ فلسفی مراغه» *معارف*، سال ۱۸، ش ۲ (مرداد ـ آبان ۱۳۸۰) ص ۳-۲۸.

4) Montgomery Watt, «The Authenticity of the Works Attributed to Al-Ghazzālī», J. R. A. S. (1952), p. 33-4.

5) Maurice Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali (Algazal)*, edité et mis a jour par Michel Allard, Beyrouth 1959, p. 52, n. 4.

ابن عربی مطالب خود را از غزّالی گرفته است، بدون این که مأخذ خود را ذکر کرده باشد ـکاری که او در موارد دیگر هم کرده است.

رسالة المسائل الاخروية که پس از **زبدةالحقایق** عین‌القضاة همدانی آمده است همان اثری است که گاه به نام «المضنون الصغیر» و گاه «الأجوبة الغزّالیه فی‌المسائل الاخرویة» شناخته و چاپ شده است هر چند که بعضی از محققان اصالت این اثر را انکار کرده‌اند، ولی وجود نسخه‌ای از این اثر در مجموعهٔ حاضر تأییدی است بر عقیدهٔ کسانی که این اثر را اصیل دانسته‌اند. پس از متن **المسائل** در این مجموعه، مطالب دیگری نیز از غزّالی آمده است که در نسخه‌های چاپی *المسائل* نیست. به دنبال این مطالب اضافی، متن فتواهائی آمده است که سُبکی در ضمن ترجمهٔ احوال غزّالی در *طبقات‌الشافعیه* آورده است.

مشکاةالانوار آخرین اثر غزّالی در این مجموعه است. هرچند که **مشکاة** جزو آثاری است که در مورد انتساب آن به غزّالی کسی تردیدی ندارد، ولی باز مونتگمری وات در طی مقالهٔ مستقلی که نوشت سعی کرد اثبات کند که بخش آخر آن که دربارهٔ حجاب است جعلی است و بعداً به مطالب دیگر الحاق شده است.[6] البته، وجود متن کامل این اثر در مجموعهٔ شهید علی‌پاشا نشان داد که مونتگمری در این مورد هم، مانند اکثر موارد دیگر، اشتباه کرده است. وجود نسخه‌ای از **مشکاةالانوار** در **مجموعهٔ فلسفی مراغه** این امید را به وجود آورده بود که تأیید دیگری برای صحّت انتساب بخش آخر **مشکاة** به غزّالی پیدا شده باشد، ولی متأسفانه نسخهٔ **مشکاة** در این مجموعه ناقص است و از اندکی پیش از بحث حجاب به بعد، صفحاتی از این مجموعه افتاده است.

آثار ابن‌سینا

از شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا (ف. ۴۲۷) چهار اثر کوتاه در این مجموعه دیده می‌شود. نخستین اثر **رسالة فی السعادة والحجج** است (ص ۲۴۳ـ۲۲۶). این رساله را سیّدعبدالله بن احمدالعلوی از روی دو نسخهٔ خطی، یکی متعلق به کتابخانهٔ رامپور و دیگری متعلّق به کتابخانهٔ آصفیه در حیدرآباد دکن، تصحیح و در سال ۱۳۵۳ ق در هند چاپ کرده است.

6) W. Montgomery Watt, «A Forgery in al-Ghazālī's Mishkāt? J.R.A.S. 1949.

همین رساله بعداً در سال ۱۴۰۰ ق در *رسائل الشیخ‌الرئیس ابی علی الحسین بن عبدالله بن سینا* توسط انتشارات بیدار در قم به چاپ رسیده است (ص ۲۸۰ـ۲۵۹). مرحوم ضیاءالدین درّی نیز آن را تحت عنوان «رسالهٔ تحفه» به فارسی ترجمه کرده است (تهران ۱۳۱۹). دکتر یحیی مهدوی نسخه‌های متعددی از این رساله را ذیل عنوان «تحصیل السعادة و تعرف بالحجج العشرة» معرفی کرده، ولی به این نسخه‌در **مجموعهٔ فلسفی مراغه** که در اختیار او بوده اشاره‌ای نکرده است (فهرست مهدوی، ش ۴۳).[7]

رسالة فی‌المعاد یا الاضحویة فی المعاد دومین رساله از ابن‌سینا در این مجموعه است. این رساله به نظر می‌رسد با قلمی متفاوت با قلم آثار دیگر در این مجموعه نوشته شده باشد. ابن‌سینا این رساله را به مناسبت عید اضحی برای الشیخ الامین ابوبکر(بن) محمد بن عبید (یا عبدالله) نوشته است (فهرست مهدوی، ش ۳۰). متن عربی را یک بار سلیمان دنیا (قاهره ۱۹۴۹) و بار دیگر حسن عاصی (بیروت ۱۹۸۴) چاپ کرده‌اند (دایبر، ش ۴۵۸۹).[8] ترجمهٔ فارسی کهنسالی از این رساله موجود است که به کوشش حسین خدیو جم چاپ شده است (تهران ۱۳۵۰).

سومین اثر ابن سینا رسالهٔ **اسباب حدوث الحروف** یا **مخارج الحروف** است (ص ۴۴۲ـ۴۳۲). متن رساله در این مجموعه یکی از نسخه‌هایی بوده است که پرویز ناتل خانلری در تصحیح این اثر از آن استفاده کرده است. سه نسخهٔ دیگر قدیم‌تر از **مجموعهٔ فلسفی مراغه** نیز وجود داشته که خانلری آنها را در مقدمهٔ خود معرفی کرده است. قدیم‌ترین آنها که در سال ۵۶۹ کتابت شده متعلّق به کتابخانهٔ مجلس شوراست (شمارهٔ ثبت ۵۹۹). از این اثر دو روایت وجود دارد، و نسخهٔ مجلس روایت اول و نسخهٔ مهدوی روایت دوم است؛ البته بخش اول آن.[9]

آخرین اثر ابن‌سینا که آخرین اثر در مجموعه است و حجم آن کمتر از یک

۷) مشخصات کتابشناسی ‘فهرست مهدوی’ از این قرار است: یحیی مهدوی، *فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن‌سینا*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۳۳.

۸) مراد از دایبر، کتاب او با مشخصات زیر است:

Hans Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*, vol. 1. Leiden 1999.

۹) ابن‌سینا، *مخارج‌الحروف*، تصحیح پرویز ناتل خانلری، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۸، مقدمه مصحح، صفحهٔ سیزده.

صفحه است، رساله یا فصلی است از کتابی دیگر به نام **فصل فی الحزن و اسبابه**. این اثر در سال ۱۹۳۷ در استانبول چاپ شده است (فهرست مهدوی، ش ۵۹). دایبر گفته است که این اثر در واقع آغاز رسالهٔ کندی است به نام «رسالة فی الحیلة لِدَفع الحزن» (تصحیح ریتر و والتزر، ۱۹۳۸) با تغییراتی در عبارات (دایبر، ش ۴۶۱۷). مرحوم مهدوی نسخه‌های خطی متعددی از آن معرفی کرده است.

دو اثر از عمر بن سهلان ساوی

از زین‌الدین عمر بن سهلان ساوی در این مجموعه دو اثر درج شده است. یکی از آنها **الرسالة المسماة بالتوطئة** است که «ابسال و سلامان» نیز خوانده شده به دلیل این که در اثناء محاورات مصنّف با تاج‌الدین معین‌الاسلام از قصّهٔ ابسال و سلامان یاد کرده‌اند. این اثر به ابن سینا هم نسبت داده شده و در حاشیهٔ شرح ملاصدرا به *هدایهٔ* میبدی با عنوان «رسالة فی الطلسمات والنیرنجات» چاپ شده است (دانش‌پژوه ۱، ص ۴۷).[10] در فهرستهای بروکلمان و قنواتی نیز این رساله جزو آثار ابن‌سینا ثبت شده است، ولیکن مرحوم یحیی مهدوی با توجه به نسخهٔ حاضر در این مجموعه انتساب این اثر را به شیخ‌الرئیس صحیح ندانسته است (فهرست مهدوی، ش ۱۷۲). تاج‌الدین معین‌الاسلامی که در ابتدای رساله از او یاد شده است گویا همان تاج‌الدین ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی (ف ۵۴۸) صاحب *الملل و النحل* باشد (دانش‌پژوه ۱، ص ۴۶). ساوی با شهرستانی مکاتبه نیز داشته، و ظاهراً او نخستین کسی است که به مطالب کتاب *المصارعة* تألیف شهرستانی ایراد گرفته و شهرستانی به وی پاسخ گفته است (دانش‌پژوه ۱، ص ۴۱).

دومین اثر از ساوی در این مجموعه رساله‌ای است به نام **نقیض‌الوجود** که گویا منحصر به فرد است. این رساله را مرحوم محمّدتقی دانش‌پژوه از روی همین مجموعه به دقت تصحیح کرده و با عنوان «رسالة فی تحقیق نقیض الوجود»

---

۱۰) مرحوم محمدتقی دانش‌پژوه فهرستی اجمالی از مندرجات **مجموعهٔ فلسفی مراغه** تهیه کرده و آن را یک بار در مقدمهٔ خود به *تبصره* و *دو رسالهٔ دیگر در منطق*، تصنیف زین‌الدین عمر بن سهلان ساوی (انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷) آورده و بار دیگر در *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دکتر اصغر مهدوی* (تهران ۱۳۴۱). کتاب اول را ما در اینجا «دانش‌پژوه ۱» خوانده‌ایم و دوم را «دانش‌پژوه ۲».

در کتاب *تبصره* و *دو رسالهٔ دیگر در منطق*، تصنیف زین‌الدین عمر بن سهلان ساوی (تهران ۱۳۳۷) چاپ کرده است.

زبدةالحقایق عین‌القضاة

تنها کتابی که عین‌القضاة همدانی (ف ۵۲۵) در مباحث فلسفهٔ دینی، به عربی نوشته است **زبدةالحقایق**، و قدیم‌ترین نسخه‌ای هم که از این اثر تاکنون شناخته شده است همین نسخه است که در مجموعهٔ حاضر پس از سه اثر ابوحامد غزّالی درج شده است. درج کتاب **زبدةالحقایق** در این مجموعه، آنهم پس از کتابهای ابوحامد غزّالی که رنگ فلسفی دارند، بخصوص کتاب **المضنون به علی غیر اهله**، تصادفی نیست.

در **زبدةالحقایق** عین‌القضاة تا حدودی به همان مسائلی پرداخته است که غزّالی در کتاب **المضنون** خود مطرح کرده است. موضوع اصلی کتاب **زبدة**، همانطور که نویسنده خود در مقدمه گفته است، شناخت ذات و صفات الهی و حقیقت نبوت و معاد است و این همان موضوعی است که غزّالی در کتاب **المضنون** در نظر داشته است. البته، عین‌القضاة در این کتاب فقط به مسائل خاص فلسفی نپرداخته و به مباحث کلامی و عرفانی و صوفیانه نیز توجه کرده، ولی حتی در این مسائل نیز او کم‌وبیش متأثر از ابوحامد است. عین‌القضاة خود به دینی که از لحاظ فکری و فلسفی به ابوحامد داشته تصریح کرده و گفته است که او نزدیک به چهار سال به مطالعهٔ کتابهای ابوحامد پرداخته و مطالب بسیاری در این مدت فرا گرفته و همین کتابها او را از کفر و گمراهی و حیرت نجات داده است. گردآورنده یا کاتب مجموعهٔ خطی حاضر با توجه به همین ارتباط فکری و معنوی میان عین‌القضاة و ابوحامد است که کتاب **زبدةالحقایق** را در میان چهار اثر ابوحامد غزّالی قرار داده است. درواقع **زبدةالحقایق** به نوعی فرزند کتابهای فلسفی و عرفانی غزّالی، از جمله **المضنون به علی غیر اهله** است، و همان‌طور که غزّالی کتاب **المضنون** را برای خواص نوشته است، عین‌القضاة هم **زبده** را برای خواص، یعنی کسانی که اهل تفکر فلسفی‌اند، نوشته است.

عفیف عسیران که این اثر را تصحیح و همراه *تمهیدات* چاپ کرده است (تهران ۱۳۴۲) هشت نسخهٔ خطی از آن را معرفی می‌کند که قدیم‌ترین آنها البته همین نسخه است. عسیران از عکس میکروفیلم همین مجموعه که در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود بوده (شماره‌های ۸-۱۰۴۷) استفاده کرده است.

تاریخ کتابت این مجموعه در مقدمهٔ عسیران سال ۵۶۰ ذکر شده که غلط است. این نسخه هفتادودو سال پس از قتل عین‌القضاة نوشته شده است نه سی سال.

کتاب اللامع
مجدالدین جیلی

نویسندهٔ دیگری که یک اثر از او در این مجموعه درج شده است مجدالدین عبدالرزاق جیلی است و این شخص که اطلاعات ما دربارهٔ وی بسیار اندک است همان استاد فخر رازی (ف ۶۰۶) و شیخ اشراق سهروردی (مقتول ۵۸۷) است. فخر رازی در ری نزد مجدالدین جیلی فلسفه می‌خواند و وقتی جیلی برای تدریس به مراغه رفت فخر رازی نیز او را همراهی کرد. در همین شهر بود که شهاب‌الدین سهروردی با او همدرس شد. گفته‌اند که سهروردی در جوانی (یا نوجوانی) در مراغه نزد مجدالدین جیلی درس خوانده است، و این می‌بایست حدود سال ۵۷۰ یا قدری جلوتر بوده باشد. گزارش ابن‌الفوطی در *مجمع‌الآداب* این تاریخ را تأیید کرده است.[۱۱] ظاهراً مجموعهٔ خطی حاضر که در مدرسهٔ مجاهد یا مجاهدیه[۱۲] در شهر مراغه نوشته شده و یکی از آثار منطقی مجدالدین جیلی در آن درج گردیده است نمایانگر سنّت فلسفی مراغه است. چه‌بسا گردآورنده یا کاتب این مجموعه خود یکی از شاگردان مجدالدین عبدالرزاق جیلی بوده است، و یا نزد کسانی که شاگرد مجدالدین بوده‌اند درس خوانده است. کاتب پس از نام مجدالدین عبدالرزاق جیلی (ص ۳۴۵) جملهٔ «رحمه‌الله» را آورده است. بنابراین زمانی که این مجموعه کتابت می‌شد مجدالدین در قید حیات نبوده، ولی فخر رازی هنوز زنده بوده و در خراسان به سر می‌برده است. ابن ابی اصیبعه در *عیون‌الانباء فی طبقات الاطباء*، مجدالدین را از افاضل بزرگان در زمان خود و صاحب «تصانیف جلیله» دانسته است،[۱۳] ولی ظاهراً تنها کتابی که تاکنون از او

---

۱۱) کمال‌الدین ابوالفضل عبدالرزاق بن احمد المعروف به ابن الفوطی، *مجمع‌الآداب فی معجم الالقاب*، تحقیق محمدالکاظم، ج ۴، تهران ۱۴۱۶ ق.، ص ۵۵۵. نام و نام پدر و کنیهٔ جیلی را ابن‌الفوطی چنین ذکر کرده است: «مجدالدین ابوالفضل یوسف بن نصرالجیلی الحکیم».

۱۲) در صفحهٔ ۱۲۰ «المدرسة المجاهد» و در صفحهٔ ۱۹۰ «المدرسة المجاهدیه» ذکر شده است و احتمالاً دومی درست‌تر است.

۱۳) ابن ابی اصیبعه، *عیون الأنباء فی طبقات الاطبّاء*، باهتمام نزار رضا، بیروت [بی‌تا]، ص ۴۶۲. («وکان الامام فخرالدین قدقرأ الحکمة علی مجدالدولة [کذا] الجیلی بمراغه و کان مجدالدین هذا من‌الافاضل العظماء فی زمانه وله تصانیف جلیلة»).

پیدا شده است همین کتاب اللامع فی الشکل الرابع است که در مجموعهٔ حاضر درج شده است.

رسالة فی القیاسات
منسوب به
مسعودی غزنوی

رسالهٔ منطقی دیگر در این مجموعه رسالة فی القیاسات است که جدولهای متعددی نیز ضمیمهٔ آن شده است. در این رساله نام مصنّف ذکر نشده است، ولی در موارد متعدد از ابن‌سینا و نیز عمر بن سهلان ساوی به عنوان «صاحب بصایر»، یاد شده است (ص ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۷، ۳۲۷، ۳۳۱). مرحوم دانش‌پژوه حدس زده است که این رساله همان «رسالة المختلطات» تألیف شرف‌الدین محمد مسعودی غزنوی است. دلائل او بدین شرح است:

> رسالة فی القیاسات الحملیة یا رسالة المختلطات ... گمان می‌کنم از سید امام شرف‌الدین ظهیرالحق افضل العالم ابی المحامد محمد مسعودی غزنوی زنده در ۵۴۲ باشد، زیرا در نسخهٔ شمارهٔ ۵۹۹ مجلس مورخ ۵۷۰ رساله‌ایست در شش مباحثه که گمان می‌کنم از امام فرید افضل‌الدین عمر بن علی بن غیلان بلخی زنده در ۷۶-۵۲۱ و همان *التوطئة للتخطئة* او باشد و در آن از شرف‌الدین بسیار یاد گشته و آمده که او در رسالهٔ مختلطات چنین و چنان گفته و جدولها ساخته است (۹۶ پ و ۹۷ پ). این رسالهٔ ما هم در مختلطات است با جداول. نیز در نسخهٔ مجلس آمده است (۱۰۳ پ) که شرف‌الدین در رسالهٔ مختلطات گفته که در شکل دوم نتیجهٔ صغرای وجودی و مطلق عام با کبرای مطلق منعکس مطلق عام است و چنین چیزی در برگ ۱۶۵ [ص ۳۳۰] همین رسالهٔ ما هست. پس این رسالهٔ ما همان «رسالةالمختلطات» شرف‌الدین مسعودی خواهد بود. باز در آن (۱۷۴ ر) عبارت «کلّ ج ب ... بأنّه ممکن» از همین شرف‌الدین مسعودی آورده شده که آن را در برگ ۱۵۶ در همین نسخهٔ ما می‌بینیم. نیز در نسخهٔ مجلس آمده است که ابوعلی سالبهٔ لادائمه را منعکس به سالبهٔ لا دائمه پنداشت، ولی شرف‌الدین دام مجده پیدا کرد که عکس آن دائم و لادائم هر دو است (۹۷پ). در برگ ۱۶۳ و ۱۶۶ پ [ص ۳۲۴ و ۳۲۹] همین رسالهٔ ما در همین مجموعه چنین چیزی هست. پس این رساله باید «رسالهٔ مختلطات» شرف‌الدین مسعودی باشد (دانش‌پژوه ۱، ص ۲-۶۱).

صناعة‌المنطق یا التوطئة فی‌المنطق فارابی

آخرین اثر منطقی که در این مجموعه درج گردیده است رساله‌ای است کوتاه که چنین آغاز می‌شود: «صناعة المنطق هی الّتی تشتمل علی‌الاشیاء الّتی تسدّد القوة الناطقة ...» (ص ۴۴۷). چون جمله با «صناعة المنطق» آغاز شده است، کسی که سرصفحه‌ها را می‌نوشته است همین را به منزلهٔ عنوان اثر در نظر گرفته است. دانش‌پژوه در فهرست مندرجات این مجموعه، در مقدمهٔ تبصرهٔ ساوی، گفته است که این اثر همان «*صدر اوسط* کبیر فارابی است با حذف و اختصار» (دانش‌پژوه ۱، ص ۶۲). همین مطلب را وی در *فهرست کتابخانهٔ اصغر مهدوی* هم تکرار کرده و گفته است که این اثر در مجلهٔ دانشکدهٔ زبان و تاریخ و جغرافیای دانشگاه آنکارا (۱۶: ۳ و ۴، سال ۱۹۵۸، ص ۱۹۴-۱۸۷) چاپ شده است (دانش‌پژوه ۲، ص ۱۲۴). مجلهٔ مزبور را من ندیده‌ام، ولی مطالب رسالهٔ حاضر تقریباً همان مطالب رساله‌ایست به نام «التوطئة فی المنطق» از ابونصر فارابی که دانش‌پژوه در جلد اول *المنطقیات للفارابی* (قم ۱۴۰۸ ق، ص ۱۷-۱۱) چاپ کرده است. آغاز رسالهٔ مزبور چنین است: «قصدنا النظر فی صناعة المنطق، وهی الصّناعة التی تشتمل علی‌الاشیاء التی تسدّد القوة الناطقة ....» چنانکه ملاحظه می‌شود، متنی که در **مجموعهٔ فلسفی مراغه** آمده است قدری مختصرتر است، اما در عین حال به دلیل قدمت نسخه ارزشمند و معتبر است و حتی گاه کلمات و عبارات اضافی هم در آن دیده می‌شود و لذا باید در تصحیح انتقادی متن «التوطئة» حتماً از آن استفاده شود. متأسفانه پایان رساله ناقص است و جملهٔ «الغرض هو الذی یحمل علی انواع کثیرة لا من طریق ماهو»، که آخرین جمله در متن **مجموعهٔ فلسفی مراغه** است، آخرین جمله در «رسالة التوطئة» نیست (این جمله در متن چاپی «التوطئة» در صفحهٔ ۱۶، سطر ۹ است).

آثار شناخته‌نشده و مجهول‌المؤلف

در این مجموعه چهار اثر دیگر، بعضی به صورت کامل و بعضی ناقص، درج شده که مؤلف آنها معرفی نشده است. یکی از آنها رساله‌ای است با عنوان **القول فی تعرف حال ما بعد الموت**. در سر صفحهٔ اول این اثر نوشته شده: «احوال النفس بعدالموت» ولی در صفحات دیگر نوشته شده «حال النفس بعدالموت». در خود

اثر نام مؤلف ذکر نشده است. در فهرستی که در صفحهٔ ۶۲ از آثار موجود در این مجموعه آمده است، نام این اثر «رسالة فی تعلّم حال ما بعدالموت» آمده، و درست در ذیل آن نوشته شده: «رسالة لابی علی‌سینا». اما معلوم نیست که منظور همین رساله است یا رساله‌ای دیگر. به هر تقدیر، هیچ دلیلی برای انتساب این رساله به ابن‌سینا نیست، و در هیچ‌یک از فهرستهای آثار ابن‌سینا نیز چنین رساله‌ای ذکر نشده است. وانگهی، در ابتدای این رساله، نویسنده نظر فلاسفه را دربارهٔ معاد نقل، و از آن انتقاد می‌کند و می‌گوید «واما الفلاسفه فلا یعرفون من المعاد الامفارقة النفوس من الاجساد ...» (ص ۲۴۵)، و سپس در انتهای همین بحث می‌نویسد: «... فثبت ان مذاهب الفلاسفه فی‌المعاد کلّها باطلة متناقضة فإنّهم بالآخرة لا یوقنون ایقان الانبیاء (ع)» (ص ۲۴۷). البته، با همهٔ این تفاصیل، این رساله اثری است که از تأثیر عقاید فلسفی بی‌بهره نیست. در واقع این رساله را می‌توان اثری در فلسفه یا حکمت دینی در مسئلهٔ معاد دانست.

دومین اثر مجهول‌الهویه و مجهول‌المؤلف رساله‌ایست که در فهرست صفحهٔ ۶۲ **رسالة فی الکمال الخاص بنوع الانسان** خوانده شده، و مؤلف آن «طاهر بن بهرام (؟)» معرفی شده است. متأسفانه فقط دو صفحهٔ آخر این رساله، در یک برگ، باقی مانده و این برگ هم پس از صفحهٔ ۲۸۶ گذاشته شده است. در واقع بخش آخر **مشکاة‌الانوار** و کلّ این رساله، به استثنای یک برگ، از مجموعه افتاده است. یک برگ باقیمانده را نیز در نسخه به صورت معکوس صحافی کرده بودند، یعنی ابتدا صفحهٔ آخر رساله آمده بود و سپس صفحهٔ ماقبل آخر. در این چاپ، ما جای صفحات را درست کردیم. دانش‌پژوه نام این اثر را در فهرست خود نیاورده است. تحقیق من دربارهٔ این اثر و مؤلف آن نیز به جائی نرسید. همین‌قدر از خاتمهٔ رساله در صفحهٔ ۲۸۸ پیداست که این اثر در عهد شاهنشاه عضدالدوله نوشته شده است.

رسالة فی المنطق اثر مجهول‌الهویهٔ دیگری است در این مجموعه. دانش‌پژوه هم نتوانسته است آن را شناسایی کند. رساله ناقص است. پس از این رساله در صفحهٔ ۴۳۰ یادداشتهای پراکنده‌ایست که در قرنهای بعد توسط اشخاص مختلف نوشته شده و یکی از آنها مورخ ۸۸۷ست. و بالاخره **فصل فی لمیة اختصاص الحروف بعدد المعروف** چهارمین اثری است که معلوم نیست از کدام کتاب استخراج شده و مؤلف آن کیست.

یادداشتهای متفرقه

در **مجموعهٔ فلسفی مراغه**، مانند اکثر نسخه‌های خطی قدیم، یادداشتها و نشانه‌ها و اثر مهرهای مختلفی دیده می‌شود که بعضی از آنها با تاریخ است. جالب‌ترین این یادداشتها همان است که در صفحهٔ اول دیده می‌شود. در ذیل عنوان **کتاب‌المضنون به علی غیر اهله** روایتی هست دربارهٔ دفعات نزول جبرئیل علیه‌السلام به پیامبرانی چون آدم و نوح و ابراهیم و یوسف و موسی و حضرت محمد (ص)، که البته طبیعی است تعداد این دفعات در مورد محمّد (ص) از همه بیشتر باشد. این روایت که ظاهراً به خط کاتب مجموعه نوشته شده با ذکر مأخذ ختم می‌شود، بدین شرح:

> اخذت ذلک مکتوباً بخط القاضی السعید صدرالدین عبدالرزاق رحمه‌الله و ذکر أنه من فوائد الشیخ الامام المحقق برهان‌الدین الحسن بن سعید رحمه‌الله.

پائین‌تر از این روایت، یادداشت جالب‌تری است از شخصی به نام احمد بن جعفر بن علی‌الجعفری. این یادداشت دربارهٔ تاریخ ولادت فرزند این شخص در روز جمعه ششم ربیع‌الثانی سال ۶۱۱ است. خط این یادداشت اندکی با خط کاتب فرق دارد، ولی نه خیلی. سال ۶۱۱ فقط ۱۴ سال پس از نوشتن این مجموعه است. آیا ممکن است که کاتب یا گردآورندهٔ مجموعه همین شخص باشد؟ من گمان می‌کنم که پاسخ این سؤال مثبت باشد. در انتهای همین یادداشت، احمد بن جعفر تاریخ به مکتب‌فرستادن پسرش ابوجعفر محمد را هم ذکر کرده است. او در روز شنبه بیست‌ودوم ذیقعدهٔ سال ۶۱۸ پسر را که هفت‌ساله بوده برای آموختن قرائت و فهم قرآن به مکتب فرستاده است. خط این یادداشت با یادداشت هفت سال قبل، اگرچه هر دو متعلق به یک شخص است، باز با هم فرق دارد، و این شاید به‌دلیل بالارفتن سن نویسنده بوده باشد.

یادداشتهای متفرقهٔ دیگری هم در این صفحه هست که بعضاً ناخواناست. یکی از آنها به فارسی است که نویسنده به خط نستعلیق تعلّق این مجموعه را به پدر عزیز خود «... محمد بن الحسین بن اسحق» ذکر کرده است. یادداشت ناخوانای دیگری هم هست که در تاریخ محرم‌الحرام سنهٔ اربع و ثمانین و ثمانمائه (۸۸۴) نوشته شده است.

معمولاً فهرست مطالب هر مجموعه باید در ابتدای مجموعه بیاید. ولی در

مجموعهٔ فلسفی مراغه چنین فهرستی پس از ختم اولین اثر یعنی **کتاب المضنون به علی غیر اهله** در صفحهٔ ۶۲ آمده است. از روی این فهرست معلوم می‌شود که آثار دیگری هم در این مجموعه بوده که هم‌اکنون نیست. متأسفانه انتهای این صفحه بر اثر برش صحاف از بین رفته است.

در انتهای **رسالة التوطئه** عمر بن سهلان ساوی، در صفحهٔ ۳۰۰، کاتب نوشته است «قوبل و صحح بقدرالامکان». آثار مقابله و تصحیحات در حواشی صفحات این رساله و آثار دیگر مجموعه دیده می‌شود. ولی بعضی از حواشی هم بعداً توسط دیگران نوشته شده است. متأسفانه پاره‌ای از این حواشی بر اثر برش صحافان از بین رفته است.

در صفحهٔ ۳۰۷، پس از **رسالهٔ نقیض‌الوجود** تصنیف عمر بن سهلان، صفحهٔ عنوان **رسالة فی‌القیاسات** آمده است. اما در همین صفحه نوشته شده است «کتاب المنقذ من الضلال ...» و بعد روی آن خط کشیده‌اند و در یادداشتی که در ذیل آن آمده است گفته‌اند «هذا العنوان غیر مطابق». ظاهراً کاتب می‌خواسته است ابتدا کتاب *المنقذ* غزّالی را بنویسد (کلمهٔ 'پارکابی' در پایین صفحهٔ قبل هم گواهی می‌دهد) ولی بعد پشیمان شده و به جای این اثر رسالهٔ دیگری را نوشته است.

در صفحهٔ ۴۳۰ یادداشتهای پراکنده‌ای است از اشخاص مختلف، که یکی از آنها خود را «الفقیر الی الله الغنی محمد بن الحسین بن محمد بن ...» معرفی کرده و تاریخ یادداشت او سال ۸۸۷ است.

اثر چند مهر هم در صفحات مختلف دیده می‌شود. نوشتهٔ یکی از آنها عبارت است از «المتوکّل علی‌الله الغنی محمدرضا الحسینی ۱۱۶۷» (صفحهٔ ۶۳، ۱۲۱، ۳۳۵، ۳۴۵، ۳۶۵، ۴۰۳).

سه بیت شعر فارسی هم در مجموعه درج شده است. در صفحهٔ ۲۰، پس از **رسالة فی‌العلم اللدنی**، رباعی زیر به خط نستعلیق نوشته و به «محمود مترجم عوارف» نسبت داده شده است.

دل گفت مرا علم لدنی هوس است
تعلیم کن گرت بدان دسترس است
گفتم که الف، گفت دگر هیچ مگو
در خانه اگر کس است یک حرف بس است

گویندهٔ این رباعی عزّالدین محمود کاشانی صاحب *مصباح‌الهدایة* است و این کتاب ترجمه‌گونه‌ای است از *عوارف‌المعارف* سهروردی. رباعی فوق را جامی در *نفحات‌الانس* در ضمن شرح حال عزالدین محمود نقل کرده است. بیت دیگر از فردوسی است که در صفحهٔ ۲۸۹ بدین شرح آمده است:

چو بر کس نماند جهان پایدار
همان به که نیکی بود یـادگار

نصرالله پورجوادی

فهرست «مجموعهٔ فلسفی مراغه»

مجموعهٔ فلسفی مراغه

كتاب المضنون به على غير أهله

من تصانيف الغزالي رضي الله عنه

قيل نزل جبرائيل عليه السلام على آدم صلوات الله عليه عشر مرات وعلى نوح عليه السلام اثنتين وثلثين مرة وعلى ابرهيم صلوات الله عليه ثمانية واربعين مرة وعلى موسى صلوات الله عليه اربعمائة مرة وعلى عيسى صلوات الله عليه اربعمائة وثلث مرة وعلى نبينا محمد المصطفى صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه عشرين الف واربع وعشرين مرة قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض

وجد هذا ذلك مكتوبا بخط القاضي السعيد صدر الدين عبد الرزاق رحمه الله وذكر انه من فوائد الشيخ الامام المحقق برهان الدين الحسن سعيد [illegible]

اتفق ولادة الولد الاعز ابي جعفر محمد بن احمد بن جعفر على الجعفري انبته الله نباتا حسنا وجعله من الابرار الصالحين وقت اصفرار الشمس من يوم الجمعة السادس من ربيع الثاني سنة احدى عشرة وستمائة والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله اجمعين

ارسلته الى المكتب لتعليم القرآن رزقه الله حفظه وفهمه السبت الثاني من [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم وبيسر بفضلك
الحمد لله المبدئ المعيد الفعال لما يريد ذي العرش المجيد والبطش الشديد
الهادي صفوة العبيد الى المنهج الرشيد والمسلك السديد المنعم عليهم بعد شهادة
التوحيد بحراسة عقايدهم عن ظلمات التشكيك والترديد السالك بهم الى اتباع
رسوله المصطفى واقتفاء اصحابه المكرمين بالتأييد والتسديد اما بعد
فلا يخفى ان العمر اذا كان لا يتسع لجميع العلوم فالحزم ان تصرف همتك الى
استكمال العلم الذي هو اشرف العلوم وهو علم معرفة الله تعالى وعلم
المعاد ولست اعني به الاعتقاد الذي يتلقنه العامي وراثة وتلقفا ولا
طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحصينه من مراوغات الخصوم كما هو غاية
المتكلم بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذفه الله في قلب عبد طهر بالمجاهدة
عن الخبائث والاخلاق المذمومة والدليل على ان اشرف العلوم وغايتها
معرفة الله عز وجل ان تعرف السبب الذي به يدرك شرف العلوم ولذلك
يراد به شيئان احدهما شرف الثمرة والثاني وثاقة الدليل وقوته وذلك
كعلم الدين وعلم الطب فان ثمرة احدهما الحيوة الابدية وثمرة الاخر الحيوة
الفانية فيكون علم الدين اشرف ومثل علم الحساب وعلم الطب فان
علم الحساب اشرف لوثاقة ادلته وقوتها وعلم الطب اشرف من علم
الحساب باعتبار ثمرته فاذا افضل الحساب الطب باعتبار ادلته وفضل
الطب الحساب باعتبار ثمرته فملاحظة الثمرة اولى فتبين بهذا ان اشرف
العلوم العلم بالله تعالى والعلم بالطريق الموصل الى هذه العلوم
فاياك ان ترغب الا فيه وان تحرص الا عليه ۞ ونحن نذكر لك ايها الاخ
الصالح الفاضل في هذا الكتاب علم [illegible] معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله
ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وعلم المعاد ومعرفة النفس ولكن
ينبغي ان لا تطلب هذا الكتاب الا [illegible] العلم في الكل تحلية باطنه وتحليته

المقصود [illegible]

بالفضيلة وفي المآل القرب من الله تعالى والترقي الى جوار الملأ الاعلى
من الملائكة المقربين ولا يقصد به الرياسة والمال ومماراة السفها
ومباهات الاقران وقد شرطنا شرايط اهلية هذا العلم في كتاب جواهر
القران والعلم الذي شرحت في هذا الكتاب مرتبا تركته في ساير كتبنا
مبثوثا متفرقا والان فقد جاء ان نخوض في الركن الاول من الاركان
الاربعة وهو ركن معرفة الله تعالى وبالله التوفيق ومنه العصمة
والتأييد الركن الاول في معرفة ذات الله ولوازمه ۞
اعلم ان الموجود اما ان يتعلق وجوده بحيث يلزم من عدم ذلك الغير
عدمه او لا يتعلق فان تعلق سميناه ممكنا وان لم يتعلق سميناه واجبا
بذاته ويلزم من هذا في واجب الوجود اثنا عشر امرا ۞ الاول
انه لا يكون عرضا لانه يتعلق بالجسم ويلزم عدمه لعدم الجسم ونحن
عنينا بواجب الوجود مما لا علاقة له مع غيره البتة فالعرض ممكن
وكل ممكن موجود لغيره وذلك الغير علته فيكون معلولا لا محالة الثاني
ان لا يكون جسما لوجهين احدهما ان كل جسم منقسم بالكمية الى الاجزاء
فتكون الجملة متعلقة بالاجزاء فلو قدر عدم الاجزاء لزم عدمه كالانسان
الذي يلزم عدمه بتقدير عدم اجزايه وقد ذكرنا ان كل جملة فهي معللة
بالاجزاء فلهذا لا يجوز ان يكون واجب الوجود مركبا من اجزاء فانه اذا قيل
لنا لم كان الحبر موجودا قلنا انه كان الماء والعفص والزاج والاجتماع
فحصل من المجموع فهذه الاجزاء علة الجملة وهكذا اجزاء المركب والاخر
ان الجسم قد ثبت انه مركب من الصورة والهيولى فلو قدر عدم الهيولى
انعدم الجسم ولو قدر عدم الصورة انعدم الهيولى ونحن نعني بواجب
الوجود ما لا يلزم عدمه لعدم غير ذاته وانما يلزم عدمه اذا قدر عدم
ذاته فقط الثالث ان واجب الوجود لا يكون مثل الصورة لانها يتعلق

بالهيولى ولو قدر عدم الهيولى التي معها لزمها عدمها ولا يكون ايضا مثل
الهيولى هي محل صورة لا توجد الا معها ان الهيولى لا توجد بالفعل الا مع
الصورة ويلزم من عدم الصورة عدم الهيولى فله تعلق بالغير الرابع
انه لا يكون وجوده غير ماهيته بل ينبغي ان تتحد انيته وماهيته اذ قد
ذكر في العلوم العقلية ان الماهية غير الانية وان الوجود الذي هو الانية عبارة
عنه عارض للماهية وان كل عارض فمعلول لانه لو كان موجودا بذاته
لما كان عارضا لغيره فله تعلق بغيره اذ ما كان عارضا لغيره فله تعلق بغيره
لا يكون الا معه وعلة الوجود لا تخلوا اما ان يكون الماهية او غيرها فان
كانت غيرها فيكون الوجود عارضا معلولا ولا يكون واجب الوجود وباطل
ان يكون الماهية بنفسها سببا لوجود نفسها لان المعدوم لا يكون سببا
للموجود والماهية لا وجود لها قبل هذا الوجود فكيف يكون سببا له ولو
كان لها وجود قبل هذا الوجود لكان مستغنيا عن وجود ثان ثم كان السؤال
لازما في ذلك الوجود فانه عرض فيها فمن اين عرض ولزم فثبت ان واجب
الوجود انيته ماهيته وكان وجوب الوجود له كالماهية لغيره فظهر
ان واجب الوجود لا يشبه غيره البتة وان كل ما عداه ممكن وكل ما هو
ممكن فوجوده غير ماهيته ووجوده من واجب الوجود كما سيأتي ان
شاء الله تعالى الخامس انه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك

علة ٢

الغير به على معنى ان كل واحد منهما للآخر فان هذا في غير واجب الوجود
محال وهو ان يكون ب علة ج وج علة ب لان ب من حيث انه
علة فهو قبل ج وج من حيث انه علة قبل ب فيكون قبل ما هو قبله
وهو محال فيكون كل واحد منهما قبل صاحبه من حيث انه علة وبعده
من حيث انه معلول وذلك ظاهر البطلان السادس هو انه لا
تعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به لا بمعنى العلية لكن على سبيل

نصاو

بعد ذلك بان يكون واجبان كل منهما موجود بوجود بحت تعلقه المستقيم مع الآخر ولا اشتراك اصلا ويكون الوجود المطلق مشترك كالتطابق الوجود

التضايف كما بين الاخوين فانا نقول ان ما لم يلزم عدمه لعدم ذلك الغير
فلا علاقة له مع ذلك الغير ونحن نجوز ان يكون لغير واجب الوجود علاقة
بواجب الوجود فان المعلول يتعلق بالعلة والعلة لا تتعلق بالمعلول
ولئن كان يلزم عدمه لعدم ذلك الغير فهو ممكن لا واجب فان ما يتعلق بغيره
فهو ممكن لانه لا يخلوا اما ان يكفي في وجوده ذلك الغير فيكون ذلك الغير وحده
هو علته واما ان يحتاج مع ذلك الغير الى شيء آخر فيكون هو معلول الجميع
وكل ذلك يناقض واجب الوجود السابع هو انه لا يجوز ان يكون اثنان
كل واحد منهما واجب الوجود حتى يكون للواجب ند ويكون كل واحد منهما
مستقلا بنفسه لا يتعلق بالآخر لانه اما ان يتشابها من كل وجه واما ان
يختلفا فان تشابها من كل وجه بطل التعدد ولم تعقل الاثنينية كما ذكرنا
من استحالة سوادين في محل واحد في حالة واحدة لان الكل لا يصير خاصا
الا بفصل او عارض يختص به لا محالة وان كانا مختلفين بفصل او عارض
فهو محال ايضا اذ سبق ان الفصل والعارض لا مدخل لهما في حقيقة
ذات الكلي فلا مدخل للانسانية في كون الحيوانية حيوانية وانما مدخل
في كونه موجودا او ذلك فيما يكون وجوده عارضا على الماهية فاما الذي
ماهيته وانيته واحدة فالفصل لا يكون داخلا في ماهيته ما لم يكن
داخلا في انيته فيكون دون الفصل واجب الوجود فيصير الفصل والعارض
لغوا وان لم يكن واجب الوجود دون ذلك الفصل فقد صار الفصل داخلا
في حقيقة المعنى اعني معنى وجوب الوجود وقد ذكرنا في سائر كتبنا
ان ذلك محال وانه انما يدخل في وجود الماهية والحقيقة اذا كانت
الماهية غير حقيقة الماهية الثامن انه لا يجوز ان يكون له صفة
زائدة على الذات لانه لو كان مما يقوم وجوده بتلك الصفة حتى يبطل
وجوده بتقدير عدمها فقد تعلق بها وصار مركبا من اجزاء لا يلتئم ذاته

الا بمجموعها وكل مركب من اشيا معلول ولئن كان لا يلزم عدمه من تقدير عدم
تلك الصفة فهي عرضية كالعلم في الانسان مثلا وذلك محال لان كل عرض معلول
كما سبق وعلته ان كان ذات الواجب مثلا كان الذات فاعلا وقابلا
ومكان كونه فاعلا غير كونه قابلا لانه يقبل لا من حيث يفعل ويفعل لا من حيث
يقبل فيكون فيه كثرة بوجه ما وقد بينا ان الكثرة في ذات واجب الوجود
محال لانه يوجب تعليل الجملة بالآحاد وهو واحد من كل وجه على انا نذكر
في الطبيعيات ان الجسم لا يتحرك بنفسه ويستحيل ان يكون الشيء محركا متحركا
من وجه واحد ولان الفاعل لا يكون قابلا بل يكون الجسم قابلا والفاعل
من خارج يحركه الى فوق او يكون القابل هو الهيولى والفاعل هو الصورة
يحركه الى اسفل فيتصور اذن اجتماع الفعل والقبول في الجسم وما يجري
مجراه مما تركب من شيء هو كالصورة بها يفعل وشيء كالمادة بها يقبل وقد
بينا ان واجب الوجود لا يكون كذلك وباطل ان يكون ذلك العارض
من غيره اذ يصير ذا علاقة من الغير فان وجوده على تلك الصفة يتعلق بوجود
ذلك الغير ووجوده خاليا عن تلك الصفة يتعلق بعدم ذلك الغير واما ان
يكون متصفا او خاليا او يكون في كلتي حالتيه متعلقا والذي يتعلق
وجوده بعدم غيره معلول كما ان المتعلق بوجود غيره معلول لانه لا يستغني
ذاته عن ذلك الغير حتى لو قدر قبله بالوجود لبطل ذاته فتكون ذاته متعلقا
بالغير وواجب الوجود لا علاقة له مع الغير البتة بل ذاته كاف في ذاته
فهو الذي اردنا بواجب الوجود التاسع ان واجب الوجود يستحيل
ان يتغير لان التغير عبارة عن حدوث صفة فيه لم يكن وكل حادث
فيفتقر الى سبب ويستحيل ان يكون غيره كما سبق ولئن يكون ذاته لان
كل صفة تلزم مع الذات لا تتاخر عنه كيف وقد ذكرنا ان الفاعل لا يكون
قابلا فلا يفعل الشيء في ذاته البتة العاشر ان واجب الوجود

لا يصدر منه الا شيء واحد بغير واسطة وانما يصدر منه اشيا كثيرة على ترتيب
وبوسائط لانه ثبت انه واحد لا كثرة فيه بوجه اذ الكثرة اما ان يكون
بكثرة اجزاء استقل باحدها ككثرة الجسم او بكثرة المعنى بان ينقسم الشيء الى
امرين لا استقل احدهما دون الآخر كالصورة والهيولى او كالوجود و
الماهية وقد نفينا كل ذلك عنه فلا يبقى الا الوحدة من كل وجه والواحد
لا يصدر منه الا واحد وانما يختلف فعله اما باختلاف المحل او باختلاف
الآلة او بسبب زايد على الفاعل وبرهانه انا اذا عرضنا جسما على شيء
فسخنه فعرضناه على آخر فبرده علمنا ضرورة لان بينهما اختلافا لانهما لو
كانا متماثلين لتماثل فعلاهما فانهما استحال وجوب شيئين مختلفين من ذاتين
متماثلين فبان يستحيل من ذات واحدة اولى لان الشيء من غيره ابعد منه
عن غيره نفسه فاذا كان مماثلة الغير توجب ان لا يخالف فعله فعله
فمماثلته لنفسه اولى بذلك والمماثلة في النفس مجاز لكن المقصود التفهيم
الحادي عشر ان واجب الوجود كما لا يقال له عرض كما سبق بل
لا يقال له جوهر ولئن كان قايما بنفسه ولم يكن في محل كما ان الجوهر كذلك
لكن الجوهر في اصطلاح القوم عبارة عن حقيقة وماهية وجودها
لا في موضوع لا انه موجود وجودا بالفعل حاصلا فانا نعلم مثلا ان
التمساح جوهر ولا نشك فيه ونشك في انه هل هو في الحال في الوجود ام لا
ولكنه جملة من الجواهر فاذن الجوهر يطلق على حقيقة وماهية اذا عرض
لها الوجود عرض لا في موضوع فيكون عبارة عما تكون ماهيته غير انيته
فما ماهيته وانيته واحدة لا يسمى جوهرا بهذا الاصطلاح الا ان يخترع
مخترع اصطلاحا فيجعله عبارة عن موجود لا في محل له فلا منع اذن
من اطلاقه عليه فان قيل ايقال ان واجب الوجود موجود وغيره
موجود والوجود شامل لهما فقد اندرج مع غيره تحت الجنس فلا بد وان

ينفصل عنه بفصل فيكون له حدٌّ قيل له لا لان الوجود يقع عليه وعلى غيره على سبيل التقدم والتاخر وكذلك يقع على الجواهر والاعراض فلا يكون على سبيل التواطؤ وما لا يكون على سبيل التواطؤ فلا يكون جنساً فاذا لم يكن الوجود جنساً فبان يضاف اليه نفي وهو انه لا في موضوع لا يصير جنساً لانه لم يتضمن البته الا السلب بحتاً فالموجود لا في موضوع الذي له ولغيره من الجواهر ليس على سبيل الجنسية والجوهرية جنس لساير الجواهر فحصل من هذا ان واجب الوجود لا يقع في شي من المقولات العشر انه اذا لم يقع في مقولة الجوهر فكيف يقع في مقولات الاعراض كيف ووجود ساير المقولات زايد على الماهيات وعرضي فيها وخارج عن ماهياتها ووجود واجب الوجود وماهيته واحد فظهر من هذا ان واجب الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا حد له وظهر انه لا محل له ولا موضوع له ولا ضد له وظهر انه لا نوع له ولا ند له ولا شريك له وظهر انه لا سبب له ولا تغير له ولا جزء له بحال **الثاني عشر** ان كل شي سوى واجب الوجود ينبغي ان يكون صادراً عن واجب الوجود على الترتيب وان يكون وجود كل ما سواه منه وبرهانه انه اذا بان ان واجب الوجود لا يكون الا واحداً فما عداه لا يكون واجباً فيكون ممكناً فيفتقر الى واجب الوجود فيكون منه لان الكل ممكنات ولا يخلو عن اربعة اقسام اما ان يكون بعضها من بعض ويتسلسل الى غير نهاية واما ان ينتهي الى طرف وذلك الطرف علة ولا علة له في نفسه واما ان ينتهي الى طرف ولذلك الطرف علة من جملة معلولاته واما ان ينتهي الى واجب الوجود ووجه حصر هذه الاقسام هو انه لا يخلو اما ان يتسلسل او يتناهى فان تناهى الى طرف فذلك الطرف اما واجب او غيره وان كان غيره فذلك الطرف اما ان يكون له علة او لا علة له اما الاول وهو التسلسل الى غير نهاية فقد ابطلناه

واما الثاني وهو ان ينتهي الى طرف غير واجب الوجود المفروض وذلك الطرف لا علة له وهو يؤدي الى ان يكون واجب الوجود اثنين اذ لا نعني بواجب الوجود الا ما لا علة له اصلاً وقد ابطلنا ذلك **الثالث** ان يكون علة ذلك الطرف شيئاً من المعلولات بالدور مثلاً ان يكون ا علة ب وب علة ج وج علة د ثم بعد ذلك فيكون د علة ا وهذا محال لانه يؤدي الى ان يكون المعلول علة اذ معلول المعلول معلول فكيف يعود علة وعلة العلة علة فكيف يكون معلولاً وقد سبق ابطال ذلك فتعين الرابع وهو ان يرتقي الى طرف هو واجب الوجود فان **قيل** قسمتم الموجود الى ما يتعلق بغيره والى ما لا علاقة له وسميتم ما لا علاقة له واجباً وادعيتم ان الواجب يجب ان يكون كيت وكيت حتى يكون منقطع العلايق ولم تدلوا على ان في الوجود الحاصل موجوداً بهذه الصفة فما الدليل على اثبات واجب الوجود وهو الموجود الذي وصفه ما ذكرتموه **قيل** برهانه ان العالم المحسوس ظاهر الوجود وهو اجسام واعراض وهي بجملتها ايتها غير ماهيتها وما كان كذلك فقد اثبتنا انه ممكن وكيف لا وقوام الاعراض بالاجسام وهي ممكنة وتولف الاجسام باجزايها وقوام الهيولى بالصورة والصورة بالهيولى ولا يستغني البعض عن البعض وما هو كذلك فقد سبق انه لا يكون واجباً فانا بينا انه لا واجب وجود هو صورة وهيولى وجسم وعرض والسالبة الكلية تنعكس مثل نفسها فشي من هذا لا يكون واجب الوجود فيكون ممكناً والممكن لا يكون موجوداً بنفسه بل بغيره وهو معنى كونه محدثاً فالعالم اذن ممكن فهو اذن محدث ومعنى كونه محدثاً ان وجوده من غيره وليس له من ذاته وجود وهو باعتبار ذاته لا وجود له وباعتبار غيره له وجود وما للشي بذاته قبل ما له بغيره قبلية بالذات والعدم

له بالذات والوجود بالغير فعدمه قبل وجوده فهو محدث ازلا وابدا الا انه
موجود من غيره ازلا وابدا وقد سبق ان دوام الشيء لا ينافي كونه فعلا وما
يوجد منه الشيء دائما فهو افعل مما ينعطل مدة لا نهاية لها ثم ينبعث للفعل
واذا ثبت ان الكل ممكن فقد سبق ان كل الممكنات تفتقر الى علة ولكن العلة
بالضرورة ينبغي ان ينتهي الى الواجب الوجود فلا بد من ان يكون واحدا فيخرج
منه ان للعالم اولا واجبا بذاته واحدا ولكن وجوده بذاته بل هو حقيقة
الوجود المحض في ذاته وهو ينبوع الوجود في حق غيره فوجوده تام وفوق
التمام حتى صارت الماهيات كلها موجودة على ترتيبها ويكون نسبة وجود
ساير الاشيا الى وجوده مثل نسبة ضوء الاجسام الى ضوء الشمس فان الشمس
مضيء بنفسه من ذاته لا من مضيء اخر وغيره مستضيء به فهو ينبوع الضوء
للكل مستضيء اي يفيض الضوء من ذاته على غيره من غير ان ينفصل من ذاته
شيء لكن يكون ضوء ذاته سببا لحدوث الضوء في غيره وهذا المثال انما
يستقيم ان لو كان للشمس ضوء بذاته من غير موضوع لكن ضوءه في جسم
هو موضوع ووجود الاول الذي هو ينبوع وجود الكل ليس في موضوع
ويفارق من وجه اخر وهو لان الضوء يلزم من ذات الشمس بالطبع المحض
من غير ان يكون للشمس خبر من حصوله فليس علمه بوجود الضوء منه مبدأ
وجود الضوء منه وسيتبين ان علم الاول بوجه النظام في الكل هو
مبدأ للنظام حتى ان النظام الموجود تبع النظام المعقول المتمثل في
صفات الاول

الركن الثاني في صفات الاول

وفيه دعاوي ومقدمة اما الدعاوي فاولها ان الله تعالى حي
فان من يعلم نفسه فهو حي والاول يعلم ذاته فهو اذن عالم حي وبرهان
كونه عالما لذاته ان تعرف معنى قولنا ان الشيء عالم ما هو ومعنى قولنا
علم ومعلوم ما هو وسبيله في معرفة النفس فالنفس منها تشعر بنفسه

بلغ

وغيره ويعلمه ومعنى كونه عالما انه موجود بري عن المادة ومعنى كون الشيء
معقولا ومعلوما انه مجرد عن المادة فمهما فرض حلول مجرد في بري كان
الحال علما وكان المحل عالما اذ لا معنى للعلم الا انطباع صورة مجردة في
ذات هي بريئة عن المواد فيكون المنطبع علما والمنطبع فيه عالما ولا
معنى للعلم الا هذا فمتى وجد هذا صدق اسم العلم والعالم ومهما اتفق
اشتق والمراد بالبري والمجرد واحد لكن خصصنا المجرد بالمعلوم والبري
بالعالم حتى لا يلتبس في ترديد الكلام ثم الانسان انما علم نفسه لان
نفسه مجرد وليس غايبا عن نفسه حتى يحتاج الى حصول مثاله وصورته
فيه ليعلمه بل نفسه حاضرة لنفسه وذاته غير غايب عن ذاته فكان
عالما بنفسه وقد سبق ان واجب الوجود بري عن المواد براءة اشد
من براءة النفس لان النفس تتعلق بالمادة وذات الاول كما سنبين منقطع
العلائق عن المواد فذاته حاضر في ذاته فيكون بالضرورة عالما بذاته
لان ذاته المجردة غير غايبة عن ذاته البريئة والعلم عبارة عن هذه الحالة
فقط

الدعوى الثانية ان علمه بذاته ليس زايدا على ذاته
حتى يوصف فيه كثرة بل هو ذاته وبيانه ان نقدم عليه مقدمة وهو
ان كل ما يعرفه الانسان اما ان يكون معلوما له بمشاهدته له في نفسه
بحس ظاهر او بحس باطن واما ان لا يكون معلوما فلا سبيل الى علمه الا
بمقايسة الى شيء مما ثبت من مشاهدته في نفسه فما لم يشاهد من نفسه
له نظيرا اما بوجه ما لم يمكن تعريفه فاذا ثبت هذا فنقول لا يعرف
الانسان هذا في حق الاله الا بمقايسة الى نفسه فانه يعلم نفسه فمعلومه
عينه او غيره فان كان غيره فاذا لم يعلم نفسه بل علم غيره وان كان معلومه
هو بعينه فالعالم هو نفسه والمعلوم هو نفسه فقد اتحد العالم والمعلوم
فيفهم الدليل على ان العلم هو المعلوم ايضا حتى اذا جعلناه اصلا وبينا ان

العلم هو عين المعلوم وان العالم ايضا هو عين المعلوم ايضا كما سبق
يلزم منه بالضرورة ان الكل واحد لا كثرة فيه الدعوى الثالثة
ان الاول عالم بسائر انواع الموجودات واجناسها فلا يعزب عن علمه
شيء وهذا لان ادق واغمض من الاول وبيانه انه قد ثبت انه يعلم
ذاته فينبغي ان يعلمه على ما هو عليه لان ذاته مجردة لذاته مكشوفة له
على ما هو عليه كيفية انه وجود محض هو ينبوع الجواهر والاعراض
والماهيات كلها على ترتيبها فان علم نفسه مبدأ لها فقد انطوى العلم
بها في علمه بذاته وان لم يعلم نفسه مبدأ فلم يعلم نفسه على ما هو عليه
فهو محال لانه انما علم ذاته لان ذاته ليس غائبا عن ذاته ومهما تجردت
اعني ذاته لا اعتبارين وهو كما هو عليه مكشوف لذاته والواحد منا
اذا علم ذاته فقد علمه حيا قادرا لا محالة لانه كذلك فان لم يعلم كذلك
لم يكن علمه على ما هو عليه فالاول ايضا يعلم نفسه مبدأ الكل فينطوي
العلم بالكل تحت علمه بذاته على سبيل التضمن لا محالة الدعوى الرابعة
ان هذا ايضا لا يوجب الكثرة في علمه وفي ذاته وهذا اغمض من الاول
فان المعلومات على كثرتها يستدعي علوما كثيرة فعلم واحد بمعلومات
مفصلة محال وجوده اذ معنى الواحد انه ليس فيه شيء غيره وانه لو
قدر عدم بعضه لم يعدمه اذ لا بعض له فالعلم اذا فرض بالجواهر والاعراض
واحدا فلو قدر زوال تعلقه بالاعراض بقي شيء غير ما قدر زواله وهو
تعلقه بالجواهر وكان كل معلومين وهذا ناقض معنى الوحدة ولكن
بيانه بالمقايسات بمشاهدة النفس فان النفس نسخة مختصرة من كل
العالم وجد لكل شيء فيها نظير وبها يمكن من معرفة الكل فمعنى كون
الاول عالما انه على حالة بسيطة نسبتها الى سائر المعلومات واحدة
فهو على الهيئة ومبدأيته تفيض التفصيل منه في غيره فعلمه

هو المبدأ الخلاق لتفاصيل العلوم في ذوات الملائكة والانس فهو عالم
بهذا الاعتبار وهذا اشرف من التفصيل لان التفصيل لا يزيد على واحد واحد
لا بد وان يتناهى وهذا نسبته الى ما لا يتناهى ونسبته الى ما يتناهى واحدة
مثاله ان نفرض ملكا معه مفاتيح خزائن اموال الارض وهو مستغني
عنها فلا ينتفع بالذهب والفضة ولا يأخذه لكن يفيضه على الخلق فكل من
له ذهب فيكون منه اخذ وبواسطة مفاتيحه اليه وصل فكذلك الاول
عنده مفاتيح الغيب يفيض منه العلم بالغيب والشهادة على الكل فكما يستحيل
ان لا يسمى الملك الذي بيده المفاتيح غنيا يستحيل ان لا يسمى الذي عنده مفاتيح
الغيب عالما والفقير الذي يأخذ منه دنانير معدودة غنيا باعتبار
الدنانير التي في يده والملك باعتبار ان الدنانير من يده وبافادته ويفيض
الغنى منه على الكل كيف لا يسمى غنيا فكذلك حال العلم فكان نسبة تلك
الحالة التي للاول الى العلوم المفصلة نسبة الكيميا الى الدنانير المعينة
فالكيميا انفس اذ يحصل منها ما لا يتناهى من الدنانير بحكم التقدير وضرب
المثل وينبغي ان يعلم ان علم الاول بسيط وذلك بالمقايسة الى علم المناظر
فنسبة الاول الى كل المعلومات كنسبة حال المناظر الى الجواب
المفصل الدعوى الخامسة قولنا انه تعالى كما يعلم
الاجناس والانواع فيعلم الممكنات الحادثة ولكنا لا نعلمها لان
الممكن ما دام يعرف ممكنا يستحيل ان يعلم وقوعه او لا وقوعه لانه انما
يعلم منه وصف الامكان ومعناه انه يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فان
علمنا انه لا بد وان يكون غدا مثلا قدوم زيد فقد صار واجبا ان يكون
وباطل قولنا انه كان ممكنا ان لا يكون فاذن الممكن ما دام لا يعلم منه
الا الامكان فلا نتصور ان يعلم انه واقع او غير واقع ولكن قد ذكرنا
ان كل ممكن بنفسه فهو واجب بسببه ولن علم وجود سببه كان وجوده

واجبًا لا ممكنا وان علم عدم سببه كان عدمه واجبًا لا ممكنا فاذن وجود
الممكنات باعتبار السبب واجب فلو اطلعنا على جميع اسباب شي واحد
وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشي كما ان وجدان زيد غدا كنزا ممكن
ان يكون ويمكن ان لا يكون فان نحن عرفنا وجود اسباب العثور على الكنز
زال الشك مثل ان نعرف انه لا بد لزيد في داره سبب من حجه يوجب
خروجه من الدار في طريق كذا وان يسير على خط كذا ونعلم ان على ذلك
الخط كنزا على راسه شي خفيف لا يقاوم ثقل زيد فنعلم انه لا بد
ان يعثر عليه لان ذلك صار واجبا باعتبار فرض وجود اسبابه والاول
سبحانه يعلم الحوادث باسبابها لان العلل والاسباب تنتهي الى
واجب الوجود وكل حادث ممكن فهو واجب لانه لو لم يجب بسببه لما
وجد وسببه ايضا واجب بغيره الى ان ينتهي الى ذات الله سبحانه وتعالى
فلما كان هو عالما بترتيب الاسباب كان عالما لا محالة بالمسببات
والمنجم لما تفحص عن بعض اسباب الوجود ولم يطلع على جميعها لا جرم
يحكم بوجود الشي ظنا لانه يجوز ان ما اطلع عليه ربما يعارضه مانع
فلا يكون كل ما ذكره كل السبب بل ذلك مع انتفاء المعارضات فان
اطلع على اكثر الاسباب قوي ظنه وان اطلع على الكل حصل له العلم
كما يعلم في الشتاء ان الهوا سيحمى بعد ستة اشهر لان سبب الحمى كون
الشمس في وسط السماء في برج الاسد ونعلم بحكم العادة والدليل ان
الشمس لا يتغير مسيرها وانها ستعود الى الاسد بعد هذه المدة فهذا
وجه العلم بهذه الممكنات **الدعوى السادسة** هو انه
سبحانه يعلم الجزويات والكليات لكن يعلم الجزويات بنوع كلي
يكون متصفا به ازلا وابدا ولا يتغير مثل ان يعلم ان الشمس اذا جاوزت
عقدة الذنب فانه يعود اليه بعد مدة كذا او يكون القمر قد انتهى اليه

وصار في محاذاته حايلا بينه وبين الارض محاذاة غير تامة مثلا لكن
بثلثها فيوجد ان يرى ثلث الشمس كاسفا في اقليم كذا فبهذا يعلمه كذلك
ابدا وازلا ويكون صادقا به سوا كان الكسوف معدوما او موجودا
فلا يعزب اذن عن علمه مثقال ذرة ومع ذلك فان جميع احواله تتشابه
مهما فرض الامر كذلك والفلسفي لا ينتبه لمثل هذه الدقيقة **الدعوى
السابعة** ان الاول مريد وله ارادة وعناية وان ذلك لا يزيد
على ذاته وبيانه ان الاول فاعل فانه ظهر ان كل الاشيا حاصلة منه
فهي فعله والفاعل اما ان يكون فاعلا بالطبع المحض او بالارادة والطبع
المحض هو الفعل المنفك عن العلم بالمفعول وبالفعل فكل لا يخلو عن
العلم فلا يخلو عن الارادة والكل فايض من ذات الله مع علمه بانه
فايض منه وفيضانه منه غير مناف لذاته حتى يكون كارها فلا يكون
كارها فيه له فهو اذن راض بفيضانه وهذه الحالة يجوز ان يعبر
عنها بالارادة ومبدا فيضان الكل عنه علمه بوجه النظام في الكل فيكون
علمه سبب وجود المعلوم فاذن ارادته علمه وكل فعل ارادي فلا يخلو
اما عن اعتقاد جزم او علم او ظن او تخيل اما العلم فكفعل المهندس
بموجب العقل الحقيقي واما الظن فكفعل المريض في الاحتراز عما يتوهمه
مضرا واما التخيل فكطلب النفس الشي الذي تشبه المحبوب مع علمه
بانه غيره وكامتناعه عن الشي لشبهه ما يكرهه وفعل الاول لا يجوز
ان يكون بظن ولا تخيل لان هذه عوارض الاشيا ولا تدوم فينبغي ان
يكون علمه علم حقيقي والان نبين انه كيف يكون العلم سببا لوجود
شي وانه بم عرف ان الاشيا حصلت منه بعلمه اما الاول فلا يعلم
الا بمثال من شاهد النفس فنحن اذا وقع لنا تصور لشي محبوب انبعث
من التصور قوة للشهوة فان استحكم وتم الشوق واضاف اليه تصورنا

انه ينبغي ان يكون انبعثت القوه المنبثة في العضلات وحركت الاوتار
وحصل منها حركة الاعضا الالية وحصل الفعل المطلوب كما نتخيل صوره الخط
الذي تريد كتابته نتوهم انه ينبغي ان يكون فتنبعث قوة الشوق اليه فتحرك
بها اليد والقلم فيحصل صورة الخط كما تصورناه ومعنى قولنا انه ينبغي ان يكون
ان نعلم او نظن انه نافع او لذيذ او خير في حقنا فاذن حركة حصلت من القوه
الشوقية حصلت من التصور والعلم بان الشي ينبغي ان يكون فقد وجدنا العلم
صار مبدا لحصول الشي واظهر من هذا ان الذي يمشي على جذع ممدود
بين حايطين مرتفعين غاية الارتفاع يتوهم في نفسه السقوط فيسقط
اي يحصل السقوط بتوهمه ولو كان ممدودا على ارض يمشي عليه ولم يسقط
لانه لا يتوهم السقوط ولا يستشعره فيكون تصور السقوط وحصول
صورته في الخيال سببا لحصول السقوط فقد صادفنا المثال من
مشاهدة النفس فيعود الى الاول فنقول فعل الاول اما لان
يصدر منه كما تصدر الحركة من القوه الشوقيه وهو محال لان الشوق
والشهوه محال عليه لانه طلب لامر مفقود والاول حصوله وليس في
واجب الوجود شيا بالقوه يطلب حصوله كما سبقت ادلته فلا يبقى
الا ان يقال ان تصوره لنظام الكل سبب لفيضان النظام عنه
واما نحن فتصورنا لصورة الخط والنقش انما لا يكون كافيا لوجود
صورة الخط من حيث ان الامور في حقنا منقسمة الى ما يوافقنا والى
ما يخالفنا فافتقرنا الى قوه شوقيه تخلق لنا في بعض الالات نعرف
الموافقه من المخالفه بالاضافة اليها فاذا انبعثت افتقرنا الى الالات
والاعضا لحركتها في التحصيل للمتصورنا والاول فنفس تصوره كاف
لحصول المتصور ويفارقنا من وجه اخر وهو انا لا ندرك نعلم او نظن
او نتخيل ان ذلك الفعل خير لنا وذلك في حق الاول محال لان ذلك عوض

الغرض وقد بينا ان الغرض لا يحرك الا ناقصا فيكون ارادتنا باعتبار تخيلنا انه
خير لنا ويكون ارادته للنظام الكلي باعتبار علمه بانه خير في نفسه ولكن
الوجود خير من العدم في ذاته وان الوجود يمكن على اقسام وان الاتم
والاكمل من جملة تلك الاقسام واحد وما عداه ناقص بالاضافة اليه والاكمل
خير من الانقص وذات الاول ذات يفيض منه لا محالة كل شي على الوجه
الاتم الاكمل على ترتيبه الممكن الى غاية النظام ويكون معنى عنايته بالخلق
انه علم مثلا ان الانسان يفتقر الى الة باطشه ولو لم يكن لكان ناقصا
ولكان شرا في حقه وان الالة الباطشه ينبغي ان يكون مثل اليد والكف
وانه لا بد ان يكون راسها منفسخا بالاصابع اذ لو لم يكن ذلك لامتنع البطش
وان الاصابع لها اوضاع كثيره وان يكون الخمس في صف واحد كما ان
الاربعة في صف واحد ويمكن لن يكون الاربعة في صف والابهام
مقابلها من حيث يدور على جميعها ويمكن ان يكون في صفين وعلى وجوه
مختلفة فان ما يراد من اليد لتكون باطشة مرة وضاربة اخرى ودافعة
تاره لا يكمل الا بهذه الصورة المشاهدة فيكون علمه سببا لوجوده نعم نسبة
علمه الى ساير الاوضاع واحدة لكن تعين هذا الوضع وتميز عن ساير
الاوضاع لان الخير والكمال فيه وذاته ذات يترشح منها الخير منه
على فيضان الشر ولست اريد الخير والشر في حقه بل في نفسها وبالاضافه
الى الخلق فاذن جميع الموجودات من اعداد الكواكب ومقاديرها
وهيئة الارض والحيوانات وكل موجود فانما وجد على الوجه الذي
وجد لانه اكمل وجوه الموجود وما عداه من الامكانات ناقص بالاضافة
اليه بل لو خلق الاعضا الالية للحيوانات ولم يهدها الى وجه استعمالها
كان ايضا معطلا فقد خلق المنقار للفرخ الذي يتفقا عنه البيضه
فلو لم يهده الى استعماله بالالتقاط لكان معطلا فتمت العناية بتمام الخير

وتم الجبر بالهداية بعد الخلق كما اخبر عنه تعالى فقال الذي اعطى كل شي خلقه
ثم هدى وقال الذي خلقني فهو يهدين وقال قدر فهدى فهذا معنى العناية
والارادة وهو راجع الى العلم الزايد على الذات كما سبق فاما ان يكون فعله
لغرض او من غير علم فلا **الدعوى الثامنة** كونه قادرا وبرهانه
ان القادر عبارة عمن يفعل ان شا ولم يفعل ان لم يشا وهو بهذه الصفة فانا
قد بينا ان مشيته علمه ولزم ما علم فيه الخير فقد كان وما علم لزم الاولى
به ان لا يكون لم يكن فان **قيل** كيف يصح هذا ولا يقدر على افنا السموات
والارض عندكم فلا يقال لو اراد لافنا الا انه ليس يريد وقد سبقت مشيته
الازلية بالوجود على الدوام لان الخير في الوجود والدوام لا في الفنا و
الهلاك والقادر قادر باعتبار انه يفعل ان شا لا باعتبار انه ابدا لن
يشا اذ يقال فلان قادر على ان يقتل نفسه وان علم انه لا يقتل فهو
صادق والله تعالى قادر على اقامة القيامة الان وان كنا نعلم انه ليس
يفعله وعلى الجملة خلاف المعلوم مقدور فانه قادر على كل ممكن بمعنى
انه لو اراد لفعل وقولنا لو اراد شرطي متصل وليس من شرط صدق
الشرطي ان صدق الجملتان من جزيه بل يجوز ان يكونا كاذبين او
احدهما كاذب ويكون هو صادق فيقول القايل الانسان لو طار
لتحرك في الهوا فهو صادق وكل جزيه كاذبان ولو قال الانسان
لو طار لكان حيوانا فهو صادق ومقدمه كاذب وتاليه صادق
فان **قيل** قولكم لو اراد لفعل يشعر بانه يتصور ان يشا نفي
ارادة شي وهذا يدل على التغير **قلنا** العبارة الصحيحة ان يقال
هو قادر بمعنى ان كل ما هو مريد له فهو كاين وما ليس مريدا له فهو
غير كاين والذي هو مريد له لو جاز ان لا يكون مريدا له لما كان
والذي ليس هو مريدا له لو جاز ان يريده لكان فهذا معنى قدرته وارادته

وقد رجع جميع ذلك الى علمه ورجع علمه الى ذاته فليس يوجد شي منه
كثرة فيه **الدعوى التاسعة** ان الاول حكيم لان الحكمة
تطلق على شيين احدهما العلم وهو تصور الاشيا بتحقيق الماهية والحد
والتصديق فيها باليقين المحض المحقق والثاني على الفعل بان يكون
مرتبا محكما جامعا لكل ما يحتاج اليه من الكمال والزينة والاول عالم
بالاشيا على ما هي عليه علما هو اشرف انواع العلوم فان علمنا ينقسم
الى ما يحصل من وجود المعلوم كعلمنا بصورة السما والكواكب والحيوان
والنبات والى ما يحصل به وجود المعلوم كعلم النقاش بصورة النقش
التي يخترعها من تلقا نفسه من غير مثال سابق يحتذيه فيوجد النقش
فيكون علمه سبب وجود المعلوم فاذا نظر اليه غيره وعرفه كان المعلوم
في حقه سبب وجود العلم والعلم الذي يفيد الوجود اشرف من العلم
المستفاد من الوجود وعلم الاول بنظام الوجود وهو مبدا نظام الكل
كما سبق فهو اشرف العلوم واما افعاله ففي غاية الاحكام اذ
اعطى كل شي خلقه ثم هدى وانعم عليه بكل ما هو ضروري له وبكل
ما هو محتاج اليه وانه لم يكن في غاية الضرورة وبكل ما هو زينته
وتكملة وان لم يكن في محل الحاجة كتقويس الحاجبين وتقعير
اخمص القدمين وانبات الشعر لتحسين البشرة في الكبر الى غير
ذلك من لطايف تخرج عن الحصر في الحيوان والنبات وجميع اجزاء
العالم **الدعوى العاشرة** انه تعالى جواد لان افادة
الخير والانعام ينقسم الى ما يكون لفايدة وغرض يرجع الى المفيد
والفايدة تنقسم الى ما هو مثل المبذول كمقابلة المال بالمال والى
ما ليس مثلا كمن يبذل المال رجا للثواب او الحمد او الثنا
صفة الفضيلة وطلب الكمال وهذه ايضا معاوضة ومقابلة

وليس بجواد كما لمن الاول معامله وان كان العوام يسمون هذا جودًا بل الجواد
هو افادة ما ينبغي من غير عوض فان واهب السيف ممن لا يحتاج اليه ليس
بمنعم والاول قد افاض الجود على الموجودات كلها كما ينبغي من غير ادخار
ممكن من ضرورة او حاجة او زينة وكل ذلك بلا عوض ولا فايدة بل ذاته
ذات تفيض منه على الخلق كلهم كما هو لا بغرض فهو الجواد الحق واسم
الجود على غيره مجاز **الدعوى الحادية عشر** ان الاول تعالى
مبتهج بذاته وان عنده من المعنى الذي يعبر عن نظيره في حقنا باللذة
والطيبة والفرح والسرور بجمال ذاته وكمالها ما لا يدخل تحت وصف
واصف وان عند الملايكة المقربين الذين سيقام البرهان عليهم حظا هم
من الابتهاج واللذة بمطالعة جمال الحضرة الربوبية ما يزيد على ابتهاجهم
بجمال انفسهم ويعرف هذا بتقديم **بيان اصول** **الاول**
ان يعرف معنى اللذة والالم فان كان يرجع الى امر زايد على ادراك مخصوص
لم يتصور في حقه وان رجع الى ادراك موصوف بصفة وثبت ان
ادراكه على تلك الصفة ثبتت الدعوى لا محالة واللذة والالم بالضرورة
مرتبطان بالادراك بحيث لا ادراك فلا لذة ولا الم والادراك في حقنا
نوعان جسمي وهو الظاهر المتعلق بلذة الحواس الخمس وباطن وهو
العقلي والوهمي وكل واحد من هذه الادراكات ينقسم باعتبار نسبة
متعلقها الى القوة المدركة وموافق لطبعها والثاني ادراك المنافي
والثالث ادراك ما ليس بمناف ولا ملايم فاللذة عبارة عن ادراك
الملايم فقط والالم عبارة عن ادراك المنافي واما ادراك ما ليس
بملايم ولا مناف فليس يسمى الما ولا لذة ولا ينبغي ان يظن ان الالم
عبارة عن صفة تتبع ادراك المنافي بل هو عينه فلا يتصور ملاقاة
المنافي للقوة المدركة مع الادراك الا ويصدق اسم الالم ويتحقق

معناه

صفاته تع ٣

معناه وان قدر على ما سواه ولكن اللذة فالادراك اسم عام وهو منقسم
الى لذة والم وما ليس بالم ولا لذة فهو غير زايد عليه **الثاني** ان تعرف
ان ملايم كل قوة فعلها الذي هو مقتضى طبعها من غير افة كان كل قوة
خلقت ليصدر منها فعل من الافعال وذلك الفعل مقتضى طبعها فمقتضى
القوة الغضبية الغلبة وطلب الانتقام ولذتها في الغلبة ومقتضى
طبع الشهوة الذوق ومقتضى الخيال والوهم الرجا وبه تلتذ وهكذا
لكل قوة من القوى **الثالث** ان العاقل الكامل تقوى فيه القوى
الباطنة على القوى الظاهرة وتسخر ولذات القوى الجسمية عند لذات
القوى العقلية والوهمية ولذلك اذا خير المرء بين الحلو والدسم وبين
الاستيلا على الاعداء ودرك اسباب الرياسة والعلا فان كان المخير
ساقط الهمة ميت القلب جامد القوى الباطنة اختار الهريسة
والحلاوة على ذلك وان كان المخير عالي الهمة رزين العقل استحقر
لذة المطعوم بالاضافة الى ما ينال من الرياسة والغلبة على الاعداء
ونعني بالساقط الهمة الناقص في نفسه التي ماتت قواه الباطنة او لم
تتم بعد حياتها كالصبي فان قواه الباطنة بعد لم تخرج من القوة الى الفعل
الرابع ان كل قوة فان ما لها قوة ادراك ما لها قوة غلبة اذا كان
موافقا لها لكن تتفاوت اللذات بحسب تفاوت الادراكات والقوى
المدركة والمعاني المدركة فلما كانت القوى اقوى في نفوسها واشرف
في جنسها كانت لذتها اتم فان لذة الطعام بحسب لذة قوة شهوة الطعام
ولذة الجماع كذلك ولذة العقليات كذلك اشرف في جنسها من لذة الحواس
فلذلك قدمت لذاتها على لذة المحسوسات فلذلك غلبتها حتى اختار العاقل
اللذات العقلية على المأكولات والمحسوسات والثاني تتفاوت
الادراك فكلما كان الادراك اشد كانت اللذة اتم وكذلك لذة النظر

اللذ

الى الوجه الجميل على قرب وفي موضع مضيء اتم من ادراكه من بعد لان ادراكه
من القرب اشد والثالث تفاوت المدرك فانه ايضا تتفاوت في باب
الملايمة والمخالفة فكلما كان اتم من جهة كانت اللذة والالم اتم كما تتفاوت
اللذة تتفاوت الوجوه في الحسن والقبح فاللذة من الاحسن اكثر لا محالة والالم
من الاقبح اكثر الخامس وهو نتيجة الاصول السابقة ان اللذة العقلية
التي لنا لا بد ان تكون اقوى من اللذات الحسية فانا ان نظرنا الى القوى
وجدنا القوة العقلية اقوى واشرف من الحسية كما سنبين في معرفة
النفس ان القوى الحسية لا تكون الا في آلات جسمانية وانما تفسد
بادراك مدركاتها اذا قويت اذ تلذ العين في الضوء والمها في الظلمة
والضوء القوي يفسدها وكذلك الصوت القوي يفسد السمع ويمنعه
ادراك الخفي بعده والمدركات العقلية الجلية تقوي العقل وتزيده نورا
وكيف لا والقوة العقلية قائمة بنفسها لا تقبل التغير والاستحالة
والتجسيم في جسم مستحيل واقرب الموجودات الارضية الى الاول
واشدها مناسبة هي القوة العقلية كما سياتي واما ادراك العقل
فانه يفارق ادراك الحس من وجوه اذ يدرك العقل الشيء على ما هو عليه
من غير ان تقترن به ما هو غريب منه والحس لا يدرك اللون ما لم
يدرك معه الطول والعرض والقرب والبعد وامورا اخر غريبة عن
ذات اللون والعقل يدرك الاشياء مجردة كما هي ويجردها عن قرائنها
الغريبة وايضا فادراك الحس يتفاوت فيرى الكبير صغيرا والصغير
كبيرا وادراك العقل يطابق المدرك ولا يتفاوت بل اما ان يدرك
الشيء كما هو عليه او لا يدرك واما المدرك فمدركات الحس الاجسام
والاعراض المستحيلة المتغيرة ومدركات العقل الماهية الكلية الازلية
التي يستحيل تغيرها ومن مدركاته ذات الحق الاول الذي صدر منه

كل

صفاته

كل جمال وبهاء في العالم فاذن لا قياس للذة الحسية الى العقلية السادس
انه لا يبعد ان يحضر المدرك الموجب للذة ولا يشعر الانسان بلذته لكونه
او مشغولا كالمتفكر الغافل عن الالحان الطيبة او لكونه ممنوعا بآفة
غيرت مزاجه عن طبعه كالذي يستلذ اكل الطين او شيئا حامضا لطول
الفه فان طول الممارسة ربما تحدث ملايمة بين طبعه وبينه فيستلذ
ما هو مكروه بالاضافة الى الطبع الاصلي وكالذي به مرض بعلميوس فان
جميع اجزائه يحتاج الى الغذاء وفي معدته آفة تمنعه من الاحساس بشهوة
الطعام وتوجب كراهيته له وذلك لا يدل على ان الطعام ليس لذيذا
في نفسه بالاضافة الى الطبع الاصلي وقد يكون عدم ادراك اللذة
لضعف القوة المدركة فالبصر الضعيف قد يتاذى بادنى ضوء وان
كان موافقا ولذيذا بالاضافة الى الطبع السليم فبهذا يندفع سؤال
من يقول لو كانت العقليات الذ لكانت لذتنا بالمعلومات والمنا
نفقدها يزيد على لذتنا بالحسيات والمنا نفقدها فيقال بسبب ذلك
رجوع النفس عن مقتضى الطبع والعادات الرديئة والآفات العارضة
ووقوع الالف مع المحسوسات واشتغال النفس بمقتضى الشهوات
فان ذلك نازل في القلب والنفس منزلة المرض والخدر في العضو
وقد يصيب العضو الخدر نار فتحرقه وهو لا يحس به فاذا زال
الخدر احس والنائم قد يعانقه معشوقه وكذا المريض المغشي
عليه اذا افاق احس وعوارض البدن اوجبت مثل هذا الخدر
فاذا فارق النفس البدن بالموت ادرك ما هو حاصل للنفس من
الم الجهل ان كان جاهلا ردي الخلق ولذة العلم ان كان عالما زكي
الطبع ● فلنرجع الى المقصود فنقول ان الاول مدرك لذاته
على ما هو عليه من الجمال والبهاء فهو مبدأ كل جمال وبهاء ومنبع كل حسن

ونظام فان نظرنا الى المدرك فهو اجل الاشيا واعلاها وان نظرنا الى الادراك
فهو اشرفها واتمها وان نظرنا الى المدرك فهو كذلك فهو اذن افضل مدرك
لاجل مدرك باتم ادراك بما هو عليه من العظمة والجلال وايضا فان
سرور الانسان بنفسه اذا شعر بماله من الاستيلا بالعلم على الكل والاستيلا
بالغلبة والملك على جميع الارض اذا انضاف اليه صحة البدن وجمال
الصوره وانقياد كافة الخلق له فان ذلك لو تصور اجتماعه لشخص
لكان غاية اللذة مع ان كل ذلك مستعار من الغير ومعرض للزوال ولا
يرجع الا الى معرفة بعض العالم من المعلومات والاستيلا على جزو من جوانب
الارض التي لا نسبة لها الى اجزا العالم فضلا عن الجواهر الارضية النفيسة
فقياس لذة الاول الى لذاتنا كقياس كماله الى كمالنا اذا اقتضت لنا مثل
هذه الحاله وقد قال بعض العلما لو لم يكن له من اللذة بادراك جمال ذاته
الا ما لنا من اللذة بادراكه مهما التفتنا الى جماله وقطعنا نظرنا عما دونه
ونستشعر عظمته وجلاله وحصول الكل على احسن نظام منه وانقياده
له على سبيل التسخير ودوام ذلك ازلا وابدا من غير امكان تغير لكانت تلك
لذة لا يقاس بها لذة فكيف وايضا لذاته لا يناسب ادراكنا له فانا لا
ندرك من ذاته وصفاته الا امورا جملية يسيرة واما الملائكة ايضا
فانها تعرف انفسها كالاول وهم على الدوام في مطالعة ذلك الجمال
على ما سياتي بيانه فلذتهم ايضا دايمة لكنها دون لذة الاول بل لذتهم
بادراك الاول فوق لذتهم بادراك انفسهم بل كان لذتهم بانفسهم من حيث
راوا انهم عبيد له مسخرين ومثاله الذي يعشق ملكا من الملوك فاقبل
عليه وقبله لخدمته كان بهجته وابتهاجه وتفاخره بمشاهدة جمال
الملك وكونه عبدا مقبولا عنده اكثر من بهجته بحشمه وقومه وابيه ونسبه
وكمال لذة سرورنا اكثر من سرور البهايم لما بينا من التفاوت في الكمال بالقوة

والفعل

وفي الفعل واعتدال الخلقه فسرور الملائكة ايضا اكثر من سرورنا ولذلك لم يكن
لهم شهوة البطن والفرج وذلك لقربهم من رب العالمين وامنهم من زوال
ما هم فيه ابد الابدين والانسان له سبيل الى ان يكتسب سعادة ابدية
بان يخرج القوى العقلية من القوة الى الفعل لتنتقش بهيئة الوجود كله على
ترتيبه فيدرك الاول والملائكة وما بعدها من الموجودات فربما يحرم بان
لذة من الاطلاع عليها في الحيوة لمكان اشتغاله بالبدن فاذا فارق البدن
بالموت التحق بالملا الاعلى وكان رفيقا للملائكة في القرب من الاول الحق
قربا بالصفة لا بالمكان وهذا هو معنى السعادة فقط

خاتمة القول في الصفات قد ظهر لك في هذه الجملة انك لا تعرف الغايب
الا بالشاهد ومعناه ان كلما سالت عن كيفيته لا سبيل الى تفهيمك طريقه
الا ان يضرب لك مثلا من المشاهدات الظاهرة لحسك او الباطنة في نفسك
لعقلك فاذا قلت كيف يكون الاول عالما بنفسه فجوابك الشافي ان يقال
كما تفهم انت نفسك فتفهم الجواب واذا قلت كيف يعلم الاول غيره فيقال
كما تعلم انت غيرك فتفهم واذا قلت كيف يعلم بعلم واحد بسيط ساير المعلومات ت
فيقال لك كما تعرف جواب مسئلة دفعة واحدة من غير تفصيل واذا قلت
كيف يكون علمه بالشي مبدا وجود ذلك الشي فيقال كما يكون توهمك للسقوط ط
عن الجذع عند المشي عليه مبدا للسقوط واذا قلت كيف يعلم الممكنات كلها
فنقول يعلمها بالعلم باسبابها كما يعلم حرارة الهوا في الصيف القابل
لمعرفتك بحقيقتها باسباب الحرارة واذا قلت كيف يكون ابتهاجه بنفسه
وكماله وبهايه فيقال كما يكون ابتهاجك اذا كان لك كمال يتميز به عن
عن الخلق واستشعرت ذلك الكمال والمقصود انك لا تقدر ان تفهم
شيا من الله الا بالمقايسة الى شي من نفسك نعم يدرك من نفسك اشيا
تتفاوت في الكمال والنقصان فتعلم من هذا ان ما فهمته في حق الاول

اشرف واعلى مما فهمته في حق نفسك فيكون ذلك ايمانا بالغيب مجملا والا فلك
الزيادة التي توهمتها لا تعرف حقيقتها لان مثل تلك الزيادة لا توجد في حقك
فاذن ان كان للاول امر ليس له نظير فيك فلا سبيل لك الى فهمه البتة وذلك
هو ذاته فانه وجود بلا ماهية وهو منبع كل وجود فاذا قلت كيف يكون
وجود بلا ماهية فلا يمكننا ان نعرف لك مثالا من نفسك فلا يمكنك اذن ان
تفهم حقيقة الوجود بلا ماهية وهو حقيقة ذات الاول وخاصيته هو
انه موجود بلا ماهية زائدة على الوجود وان انيته وماهيته واحدة
فمن هذا لا نظير له في كل ما سواه فان ما سواه جوهر او عرض وهو ليس
بجوهر ولا عرض وهذا ايضا لا تحققه الملائكة فانهم ايضا جواهر وجودها
غير ماهيتها واما وجود بلا ماهية فليس الا لله تعالى فاذن لا يعرف
الله الا الله فان قلت وعلمنا انه وجود بلا ماهية زائدة وانه حقيقة
الوجود المحض هو علم به بماذا ان لم يكن علما به قلنا هو علم بانه موجود
وهذا امر عام وقولك انه ليس عن الماهية فبان انه ليس مثلك فهو علم
بنفي المماثلة لا بالحقيقة المنزهة عن المماثلة كعلمك بان زيدا ليس بصانع
والنجار فانه ليس علما بصفته بل هو علم بنفي شي عنه وعلمك بانه
عالم بنفسه كانه علم بلازم مجمل من لوازم ذاته لا بحقيقة ذاته فان
حقيقة ذاته انه الوجود المحض بلا ماهية زائدة فان قلت فكيف
السبيل الى معرفة الله تعالى قلنا ان نعرف بالبرهان ان معرفته محال
وانه لا يعرفه غيره وان الذي يتصور ان نعلم منه افعاله وصفاته
العلم المرسل ونفي المثل عنه ولن نفهم وجودا بلا ماهية على من ليس في
نفسه وجود بلا ماهية محال ووجود بلا ماهية زائدة ليس الا له
ولا يعرف سواه ولهذا قال سيد الانس والجن صلى الله عليه وسلم انت
كما اثنيت على نفسك لا احصي ثناء عليك وقال ابو بكر الصديق رضي الله عنه

العجز

العجز عن درك الادراك ادراك نعم الناس كلهم عاجزون عن ادراكه لكن
الذي يعلم بالبرهان استحالة ادراكه فهو عارف مدرك غاية ما يتصور للبشر
ان يدركه ومن عجز ولم يدر ان العجز ضروري بالبرهان الذي ذكرناه فهو
جاهل به وهو كافة الخلق الا الانبيا والاوليا والراسخون في العلم •

الركن الثالث في الافعال واذ قد فرغنا من ذكر صفات الاول
فلا بد من ذكر افعاله اعني اقسام الموجودات والكلام في هذا الركن يحصره
مقدمة وثلثة اركان الاول في الاجسام التي هي في مقعر فلك القمر
وكيفية دلالتها على وجود السموات وحركتها الثاني القول في السموات
وسبب حركتها الثالث القول في الملائكة الروحانية السماوية والكروبيين
اما المقدمة ففيها تقسيمات ثلث الاول ان الجواهر الموجودة
باعتبار التاثير والتاثر تنقسم في العقل الى ثلثة اقسام مؤثر لا يتاثر
ويعبر عنه اصطلاحا بالعقول المجردة وهي جواهر ليست منقسمة
ولا مركبة ومتاثر لا يؤثر وهي الاجسام المتحيزة المنقسمة ومتاثر يؤثر
من العقول ويؤثر في الاجسام ويسمى النفوس وهي ايضا لا تتجزى وليست
بجسم فاشرف الاجسام العقول التي لا تتغير ولا تحتاج الى استفادة
اثر وكمال من غيرها وكمالها حاضر معها وليس فيها شي بالقوة واخسها
الاجسام المستحيلة المتغيرة واوسطها النفوس التي هي واسطة بين
العقول والاجسام تتلقى من العقول اثرا وتفيض على الاجسام اثرا وهي
اقسام تقتضي العقل امكانها واما وجودها فيحتاج الى برهان نعم
الاجسام معلومة الوجود بالحس واما النفوس فيدل عليها حركات
الاجسام واما العقول فيدل عليها النفوس كما سياتي تقسيم
ثان الموجود باعتبار النقصان والكمال ينقسم الى ما هو تام بحيث لا يحتاج
الى زيادة عدمه ليكتسب منه وصفا بل كل ممكن له فهو موجود له حاضر

ويسمى تاما والى ما يحضر معه كل ممكن له بل لا بد من ان يحصل له ما ليس حاصلا
وهذا يسمى ناقصا قبل حصول التمام له ثم الناقص ينقسم الى ما لا يحتاج
الى امر خارج من ذاته حتى يحصل له ما ينبغي ان يحصل فهذا يسمى مكتفيا والى
ما يحتاج اليه ويسمى الناقص واما التام فان كان قد حصل له ما ينبغي
وكان بحيث يحصل لغيره منه ايضا فيسمى فوق التمام لانه في نفسه تام
وكانه قد فضل منه لغيره تقسيم ثالث للاجسام خاصة قد بينت
ان الاجسام اخص اقسام الوجود وهي منقسمة الى بسيط ومركب اعني
انقساما في العقل بالامكان ولكن ايضا هو في الوجود كذلك ونعني
بالبسيط الذي له طبيعة واحدة كالهوا والما والمركب هو الذي يجمعه
طبيعتان او اكثر كالطين المركب من الما والتراب وقد يحصل بالتركيب
فائدة ليست في البسايط كفائدة الحبر فانها لا توجد في العفص والزاج
لكن البسيط هو اصل المركب وهو متقدم عليه في الوجود لا محالة بالرتبة
وبالزمان والبسيط بالتقسيم العقلي ينقسم الى ما يتاتى منه التركيب
والى ما لا يتاتى ونعني بما يقبل التركيب هو ما يحصل له من تركيبه فائدة
ليست في بسايطه والذي لا يتاتى فيه تركيب هو الذي وجد كماله في
بسايطه ولا يتصور زيادة عليه بتركيب فاذا تمهدت هذه المقدمات
فنرجع الى الركن الاول ـــ وهو القول فيما يدل على الاجسام
السفلية فنقول ـــ وجود الاجسام تحت مقعر فلك القمر
معلوم بالمشاهدة وهي قابلة للتركيب فان الطين مثلا مركب من
الما والتراب فنقول هذا التركيب المشاهد يدل على الحركة المستقيمة
ويدل الحركة من حيث مسافتها على جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع
ويدل اختلاف الجهتين على وجود جسم محيط بهما وهو السما ويدل
الحركة من حيث حدوثها على ان لها سببا ولسببها سببا الى غير نهاية

١١

ولا يمكن ذلك الا بحركة السما حركة دورية وتدل الحركة ايضا في الجسم على ميل
فيه طبيعي وعلى طبع محرك وعلى زمان فيه الحركة فلنذكر وجه هذه
الدلالات واللوازم فاللازم الاول من التركيب الحركة المستقيمة ووجهه
ان الما له حيز والتراب له حيز وكل واحد من الحيزين طبيعي اذ لا بد لكل
جسم من مكان طبيعي لما ذكرناه في العلوم الطبيعية فلا يحصل التركيب
الا بحركة احدهما الى حيز الاخر اذ لو لازم كل واحد منهما حيزه لبقيا متجاورين
غير مركبين وهذا ظاهر فان العقل يقضي قبل النظر في الوجود انه ان
كان في الوجود تركيب من بسيطين فلا يمكن الا بحركة وان كل حركة فلا يمكن
الا من جهة الى جهة فيحتاج الى جهتين وهذا ظاهر فلا بد وان يكونا محدو
دتين
ومختلفتين بالطبع واختلافهما بالطبع والنوع فانما يلزم من حيث ان الحركة
اما ان يكون طبيعية او قسرية كما سيأتي فالطبيعية كحركة الحجر الى اسفل
وهي توجب ان يكون الحيز الذي تتركه مخالفا للذي تطلبه اذ لو تشابها
استحال ان تهرب من احدهما وتطلب الاخر ولهذا لا يتحرك الحجر رجفا على
وجه الارض اذ بسيط الارض متشابه في حقه فبالضرورة ينبغي ان يكون
الجهة المهروب عنها مخالفة للجهة المقصودة المطلوبة وان كانت قسرية
كحركة الحجر الى فوق فمعنى القسرية ان يكون على خلاف الطبع فينبغي ان يكون
فيه ميل طبيعي الى جهة دون جهة حتى يتصور ويكل قسر فهو مرتب على طبع
وقد بان ان الميل الطبيعي الى جهة دون جهة يوجب بالضرورة اختلاف
الجهتين واما كونهما محدودتين فمعناه ان جهة السفل مثلا ينبغي
ان يكون لها مرد اذا انتهى اليه انقطع ويكون منقطعه حده ونهايته
وكذلك جهة العلو ولذلك ادلة احدها ان الجهة انما يكون في بعد
لا محالة يشار اليه باليد اشارة حسية اذ الامر العقلي الذي لا اشارة
اليه لا يتصور ان يكون فيه حركة لجسم وقد بينا ان بعدا بلا نهاية محال

فرض في الخلا او في الملا الثاني ان المفهوم من الجهة يقتضي ان يكون الى حد
معين فاذا قلت ينبغي ان يسير في جهة السما او الشرق او الغرب فينبغي
ان يكون السما الذي الجهة جهته مشارا اليه الذي كلما انتهى اليه سلوك فلا
اشارة اليه وما لا اشارة اليه فلا جهة له نعم يكون الشي مردا او احدا
لجهة الشي فاذا فرض في البعد بينك وبين الشي غير متناه لم يتصور الاشاره
وكذلك لو قلت جهة السفل اقتضى ان يكون للسفل حد ومرد معين ينتهي
اليه هو اسفل السافلين ولذ يكون العلو كذلك والا فلو تمادى الى غير
نهاية لم يكن اليه اشاره بته **الثالث** هو انك تعقل ان الاشيا الواقع
في جهة السفل بعضها اسفل من بعض فان لم يكن للسفل مرد امعينا وحدا
يشار اليه حتى يكون الاقرب اليه اسفل والابعد منه اعلى فلا معنى لكون
البعض اسفل بل ينبغي ان يكون تلك الجهة متشابهة فلا يكون فيها اسفل
واعلى فان لم يكن سفل لم يكن اسفل فاذن لا بد من جهتين مختلفتين محدودتين
لكل حركة مستقيمة والجهة بعد ولا بعد في الجسم كما ذكرنا في استحالة
الخلا فلا بد اذن من جسم محدد يحدد الجهات حتى يتصور الحركة **الدعوى**
الثانية اللازمة من الاول ان الجسم المحدد للجهات ابدا لن
يكون محيطا بالجسم المستقيم الحركة احاطة السما بما فيها فانه لا يتصور
اختلاف الجهتين بالنوع والا بالطبع الا بجسم محيط ليكون المركز غاية
القرب ويكون بين القرب والبعد غاية الاختلاف بالنوع والطبع
ولهذا براهين لا نطول بذكرها لئلا يخرج الكتاب عن المقصود **الدعوى**
الثالثة ان هذه المركبات لا تتحرك بالطبع الا حركة مستقيمة لان
كل جسم فلا بد له من مكان طبيعي ان جرى الكل فرض له ان ترك فيه
وطبعه استقر فيه فهو له طبعي وميله اليه طبيعي ولذ نحي منه الى
موضع اخر فالموضع المطلوب له طبيعي فيكون ميله الطبيعي الى موضعه

الطبيعي

انفعاله تقدم

الطبيعي فيقتضي عند المفارقة الحركة اليه والسكون عند وصوله فاذا كان
ميله اليه فلا يتحرك اليه الا في اقرب الطرق فانه لن ينحرف عن اقرب
الطرق كان مائلا عنه لا اليه واقرب الطرق عن النقطتين هو الخط المستقيم
فيكون الحركة اليه بالضروره واذا ثبت ان لا جهة الا الوسط او المحيط
فتنقسم الحركة الطبيعية لهذه الاجسام التي يحويها المحيط الى حركتين
مستقيمتين احديهما من المحيط الى الوسط والاخرى عن الوسط الى المحيط
الدعوى الرابعة ان الحركة من حيث حدوثها اعني حركة هذه
المركبات وكل حركة حادثه تدل على حركة دائمة لا نهاية لها فان لم
نفرض ذلك لم نتصور حدوث حادث واذا الحوادث كائنة فلا بد
من حركة دائمة لا نهاية لها **وبرهانه** ان الحادث بغير سبب
محال لانه لو كان موجودا من قبل وكان لا يحدث فانما كان لا يحدث
لافتقار السبب الى مزيد حالة وشريطة يستعد بها للايجاب
فاذن لا يحدث المسبب ما لم يحدث تلك الحالة للسبب والسؤال في
تلك الحالة لانه وانها لم حدثت الان ولم يحدث قبله فيفتقر الى سبب
وذلك يتسلسل فيفتقر الحادث الى اسباب لا نهاية لها بالضروره
ولا تخلوا تلك العلل والاسباب اما ان يكون على التساوق موجودة
معا واما على التعاقب ووجود علل لا نهاية معا محال وقد ابطلناه
في كتبنا فلا يبقى الا التلاحق وذلك لا يكون الا بحركة دائمة كل جزء
منها كائنة حادث وجملتها مطلقة لا حدوث لها حتى يكون اجزاوها
سببا لما بعدها وكذلك كل جزء ولو فرض انقطاع هذه الحركة في حالة
لاستحال بعدها حدوث حادث لانه اذا لم يحدث في حالة فلم يحدث
بعدها فيفتقر الى حادث وذلك الحادث انما يفتقر الى نفسه فلا نتصور
الحدوث ومهما فرضت حركة دائمة انقطع السؤال **مثاله** ان نفار

لم قبلت هذه الحبة في الارض النفس النباتي ولم تكن قبله فنقول وكانت
مدفوعة في الارض فيقال لفرط البرودة في الشتاء وعدم الاعداد من قبل
فيقال ولم حدث الاعداد الان فيقال لحدوث حرارة الهوا فيقال ولم حدث
الان حرارة الهوا فيقال لارتفاع الشمس الى وسط السما بدخوله برج الحمل
فيقال ولم دخل برج الحمل فيقال لان طبعه الحركة وانما انفصل من اخر
الحوت الان ولم يكن دخول الحمل الا بمفارقة الحوت وبعد الوصول اليه
فيكون مفارقة الحوت سبب دخول الحمل ويكون كونه متحركا بالطبع
مع الوصول الى الحوت سبب للانفصال منه ويكون سبب الوصول الى
الحوت الانفصال عما قبله وهلم جرا يتمادى الى غير نهاية فيرجع الحوادث
بعد تسلسل اسبابها الارضية بالاخرة لا محالة الى الحركة السماوية
ولا يمكن ان يكون الا كذلك ويكون حركة السما سببا لحدوث الاشيا من
وجهين احدهما ان يكون المسبب معه كالضوء الذي يكون مع الشمس
بدون مهلة ثم يحدث في كل جزء من الارض شيئا شيئا فيحدث النهار في كل
قطر شيئا شيئا ويكون سببه للابصار وزوال الظلام ويكون سبب
الابصار انتشار الناس في اغراضهم باصناف الحركات ويحدث من تلك
الحركات حوادث في العالم لا يحصى والاخر ان يكون الحركة الدورية
سببا لوجود الاستعداد من الاسباب ولكن يتاخر المسبب من حيث
انعدام الشروط كما ان للشمس حرارة في الارض يستعد بها للتاثير في البذر ان
بذر فيها لكن يتاخر لعدم البذر والبذر يتاخر لعدم ارادة المحرك للبذر
وارادته بناء على سبب اخر فاذا تيسر بث البذر في الارض عملت
الحرارة الان في البذر وقبل هذا كانت لا توثر لفقد المحل فكان تاخر
الحادث لمثل ذلك فهكذا يتصور حدوث الاشيا فقد ظهر ان التركيب
بين الما والطين مثلا دل على الحركة المستقيمة والحركة دلت على اختلاف

جهتين بالضرورة ولم يمكن اختلاف الجهتين الا بجسم محيط وهو السما ولا بد
وان يكون متحركا على الدوام حتى يتصور حدوث الحوادث فاذن هذه الادلة
وافقت المحسوس وصارت بحيث اذا تامل الاعمى الذي لا يشاهد السما
وحركتها واحاطتها ونظر بعقله في ادنى حركة علم انه لا بد من وجود سما
تدور على الدوام حتى يتصور الحركة والا فخلو الحركة دون ذلك محال
والمحال لا يكون مقدورا عليه ولا يكون له وجود البتة والان فاذ قد
تبين حركته ببرهان وهو الدلالة بالنتيجة عليه فلنذكر سبب حركته
وانه لم يتحرك ونذكر احكامه ● الركن الثاني من الافعال
القول في الاجسام السماوية ● الدعاوى فيه ان السما انسان كبير
له جسم ونفس وان حكم جميع اجزائه البسيطة والمركبة يجري مجرى
انسان واحد وحيوان واحد بجميع اجزائه اعضائه المختلفة الصور
المختلفة الاشكال وان حكم نفسه بجميع قواها السارية في جميع اجزاء
جسمه المحركة المدبرة لاجناس الموجودات وانواعها واشخاصها
حكم نفس انسان واحد وحيوان واحد السارية في جميع اجزاء بدنه و
مفاصل جسمه وتركيبه المحركة المدبرة لعضو عضو وحاسة حاسة
من بدنه كما قال تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وانها متحركة
عن نفس بالارادة وان لها تصورا للجزئيات متجددا وان لها في الحركة
غرضا وان ليس غرضها في الاهتمام بالسفليات وان غرضها الشوق الى
التشبه بجوهر شريف اشرف منه لا علاقة بينه وبين الاجسام ويسمى
ذلك الجوهر في لغة الاوايل عقلا وبلسان الشرع ملكا مقربا وان العقول
اعني الملايكة كثيرة وان اجسام السموات مختلفة الطباع وليس بعضها
سببا لوجود البعض الدعوى الاولى انها متحركة بالارادة اما انها
متحركة فمشاهد وقد دللنا عليه ايضا وبرهانه شرحا فنقول ان هذا الجسم

المحيط اذا فرض ساكنا كان له وضع مخصوص حتى يكون جزء معين مثلا فوق
الارض ولو قدر هذا جزءها المركزي الا ان نسبة ساير اجزائه بالاضافة الى
ساير اجزائها نسبة واحدة فيستحيل ان يتعين جزء من المحيط لجزء من اجزائها
اذ لو تعين بعض المحيط لجهة لتعين بعضه لجهة الفوق ولكان ذلك الجزء
في الغاية التي تعين للتحت ولكان مركبا والمركب انما يجتمع من حركة البسايط
على الاستقامة وقد بان استحالة قبولها للحركة المستقيمة والبسيط لا يتميز
فيه بعض اجزاء المحيط فاذن هي قابلة للحركة فقد ذكرنا انه لا بد ان يكون
في طبعه ميل ولا يجوز ان يكون ذلك ميلا الى الحركة المستقيمة فانه لا يقبل
الحركة المستقيمة فلا يحتاج الى جسم اخر يحدد له الجهات فيكون ميله الى تحرك
اجزاء المحيط عليه وذلك بالدور حول الوسط فواجب اذن ان يكون في
طبعه ميل الى الحركة حول الوسط اذ ليس بعض المحيط اولى ببعض الاجزا
من بعض ويستحيل ان يكون مثل هذه الحركة بالطبع محض خال عن الارادة
لان الحركة الطبيعية هرب من موضع لطلب موضع اخر فاذا وصل الى
ذلك الموضع الطبيعي استقر فيه واستحال ان يعود بالطبع الى ما فارقه
لانه ان كان ملايما فلم فارقه وان كان منافيا فلم يرجع اليه وما من
موضع للسما تفارقه بالحركة ولا يعود اليه فهو زايل عايد على الدوام
فلا يكون ذلك بالطبع بل بالارادة والاختيار ولا يكون الارادة الا مع
تصور وكل ما له تصور وارادة فانا نسميه نفسا اذ ليس للجسم ارادة
وتصور بمجرد كونه جسما بل بطبيعة خاصة وصورة مخصوصة والعبارة
عنها النفس فاذن حركة السما بالارادة حركة نفسانية الدعوى
الثانية انه لا يجوز ان يكون محرك السما شيئا عقليا محضا لا يقبل التغير
كما لم يجز ان يكون طبعا محضا والعقل عبارة عن الجوهر الثابت الذي لا يقبل
التغير والنفس عبارة عما يقبل التغير فنقول الثابت على حالة واحدة

لا يصدر منه الا الثابت على حالة واحدة فيجوز ان يكون سكون الارض مثلا عن علة
ثابتة انه دايم على حالة واحدة واما اوضاع السما فانها دايما في التبدل
فيستحيل ان يكون موجبها ما هو ثابت غير متغير فان الموجب للحركة من ا
الى ب لا يوجب الحركة من ب الى ج لانه ان بقي على تلك الحال لان هذه الحركة
عن الاول فان تغيرت العلة عن حالها فلا بد من مغير ما لزم اولا فاذن
لا بد ان يكون اقتضاؤها للحركة من حد ثان الى حد ثالث لسبب طرأ عليها
كالشي الذي يختلف تحريكه لاختلاف كيفيته فانه اذا برد حرك على وجه
اخر يخالف تحريكه في حالة الحرارة فاذن لا بد من تغير الموجب والموجب
هو الارادة فلا بد من تغير ارادات جزئية لان الارادة الكلية لا توجب
حركة جزوية فان ارادتك للحج توجب حركة رجلك بالتخطي الى جهة معينة
ما لم يحدث لك ارادة جزوية فتتخطى الى الموضع الذي تخطيت اليه ثم يحدث
لك بتلك الخطوة تصورا لما وراء تلك الخطوة وتنبعث عنه ارادة جزوية
للخطوة الثانية وانما تنبعث من الارادة الكلية التي تقتضي دوام
الحركة الى الوصول الى الكعبة فيكون الحادث حركة وتصورا وارادة
للحركة حدثت بالارادة والارادة حدثت بالتصور الجزوي مع الارادة
الكلية والتصور الجزوي حدث بالحركة فيكون مثاله مثال من يمشي
بسراج في ظلمة ولا يظهر له السراج مثلا الا مقدار خطوة بين يديه
فيتصور خطوة واحدة بضو السراج فينبعث له من التصور وللارادة
الكلية المحركة ارادة جزوية لتلك الخطوة بعينها وهي توجب الارادة
التي هي موجب التصور ثم يكون تلك الخطوة سببا لتصور الخطوة
الاخرى فيتصور من الخطوة اخرى وهلم على الدوام ولا يمكن ان يكون
حركة جزوية الا كذلك فهاهنا يمكن ان يكون حركة السما وكل
ما هو متغير بتغير الارادات والتصورات يسمى نفسا لا عقلا

الدعوى الثالثة انها ليست تتحرك اهتمامًا بالعالم السفلي فان
امر السفلي ليس يهمها بل غرضها امر اجل منه واشرف وبرهانه ان كل
حركة ارادية فاما ان يكون حسية او عقلية فالحسية هي الحركة بالشهوة
والغضب ويستحيل ان يكون حركة السما لشهوة فان الشهوة عبارة عن طلب
ما هو سبب لدوام البقا وما لا يخاف على نفسه النقصان والهلاك فيستحيل
ان يكون له شهوة ويستحيل ان يكون لغضب فان الغضب عبارة عن قوة
لدفع المنافي والشهوة لطلب الملايمة والفلك يستحيل عليه الهلاك
والنقصان فلا يمكن ان يكون غرضها من هذا القبيل فلا بد ان يكون عقليا
ويستحيل ان يكون غرضها الاهتمام بهذه الكاينات الفاسدات حتى يكون
الغرض من وجودها وحركتها هذه السفليات لان ما يراد للشي فهو اخس
من ذلك الشي لا محالة فيودي الى ان يكون العلويات اخس من السفليات
مع ان العلويات كاملة وهذه السفليات ناقصة ومتغيرة وهي
بالقوة وجملة الارض وما فيها جزو يسير من جرم الشمس فانها مثل
الارض مائة ونيف وستين مرة ولا نسبة لجرم الشمس الى فلكها فكيف
الى الفلك الاقصى فكيف يكون الغرض من مثل هذا الجسم هذه الامور
الخسيسة وكيف يكون الغرض من تلك الحركة هذه الامور الخسيسة
وكيف لا يكون هذه الامور خسيسة بالاضافة اليها واشرف السفليات
الحيوان واشرفه الانسان والاكثر ناقص والكامل منهم لا ينال قط
تمام الكمال فانه لا ينفك من اختلاف الاحوال ويكون ابدا ناقصا لانه
يكون فاقدا لامر هو ممكن له ولو حصل لكان اكمل له والجواهر العلوية
كاملة وهي بالفعل وما فيها شي بالقوة الا ما يرجع الى اختراعاتها
وهو الوضع كما سيأتي فلا يقصد الاشرف الاخس لاجل الاخس على نفسه
البتة **الدعوى الرابعة** ان السموات قد دلت المشاهدة

على كثرتها فلا بد ان يكون طباعها مختلفة وان لا يكون من نوع واحد والدليل
على انها لو كانت من نوع واحد لكانت نسبة بعض اجزايها الى بعض
الاجزا كنسبة بعض الاجزا الى جزو واحد منها ولو كان كذلك لكانت
الكل متواصلة فالانفصال صفة لا سبب له الا تباين الطبع وهذا كما
ان الما يختلط بالما ويتصل به والدهن بالدهن وكما نعلم من مقاربة نسبة
اجزا الما بعضه الى بعض ليست كنسبة اجزايه الى اجزا الدهن للانفصال
وكذلك ههنا اذ لا مانع له من الاتصال مع تشابه الكل الثاني ان بعضها
اسفل وبعضها اعلا وبعضها حاوية وبعضها محوية وذلك يدل على
تفاوت الطباع واختلاف الانواع لان السفل لو كان من نوع الاعلى
لجاز له ان يتحرك الى مكان الاعلى كما يجوز في بعض اجزا الما والهوا
ان يتحرك الى اسفل واعلى من حيز الما والهوا ولو جاز ذلك لكان قابلا
للحركة المستقيمة اذ بها يتحرك الاسفل الى حيز الاعلى كما في العناصر
وقد بان انه يستحيل ان يكون فيها قبول الحركة المستقيمة **الدعوى
الخامسة** ان هذه الاجسام السماوية لا يجوز ان يكون بعضها علة
للبعض بل يجوز ان يكون سببا في وجود جسم اخر علية فيه لان الجسم انما
يوثر في الشي اذا وصل اليه بمماسته او مجاورته او موازاته وبالجملة
اذا ناسبه مناسبة ما كما يوثر الشمس في اضاءة الجسم اذا حاذاه ولم
يكن بينهما حايل وكما يوثر النار في احراق ما يلاقيه الجسم الفاعل حتى يوثر
فيه فيحصل منه اثره شي اخر واذا لم يكن موجودا استحال ان يحصل بالجسم
اختراع موجود اخر فان قيل البرد النار سببا لحدوث الهوا فيما
او قدت تحت الما فيكون جسم الهوا حاصلا بسبب النار قلنا الهوا
ليس بجسم اول بل هو كاين من جسم اخر لاقته النار فاثرت فيه وانما
كلامنا في الاجسام السماوية وهي اجسام اول ليست متكونة عن اجسام

اخر اذ بينا انها لو كانت متلونة فاسدة لكانت قابلة للحركة المستقيمة
وذلك محال في حقها فاذا ثبت ان الاجسام الاول لا يكون بعضها سببا لوجود
البعض فان قيل ولم قلتم ان الجسم لا يصدر منه فعل الا بعد الوصول الى
ما فيه الفعل بمماسة او غيرها فيقال برهانه ان الجسم لو كان يفعل
فاما ان يفعل بمجرد المادة او بمجرد الصورة او بالصورة مع توسط المادة
وباطل ان يفعل بمجرد المادة لان حقيقة المادة كونها قابلة للصورة
فان كانت قابلة لم تكن فاعلة من حيث انها قابلة بل من وجه اخر
فيكون فيها سببان احدهما ما به القبول باعتبار ما هو مادة والاخر ما به
الفعل وهو صورة اذ لا معنى للصورة غير كون المادة فيها صورة ولا يكون
الصورة مجردا وباطل ان يفعل بمجرد الصورة لان مجرد الصورة لا وجود
لها بنفسها بل وجودها في الفعل المادة وبتوسط المادة واما ان يكون
المادة واسطة حقيقية حتى يكون الصورة علة للمادة والمادة علة
للشيء فيكون الصورة علة العلة فهذا يرجع الى ان المادة من حيث انها
مادة قد فعلت وقد ابطلنا ذلك واما ان يكون الصورة فاعلة
بتوسط المادة من حيث انها بتوسطها تصل الى الشيء حتى يؤثر فيه
كما ان صورة النار بتوسط المادة يكون من ههنا فيؤثر ههنا او
هناك حتى يؤثر الجرم فيه

الدعوى السادسة

ان العقول المجردة ممكنة الوجود ولا يجوز ان يكون اقل من عدد الاجسام
السماوية وذلك لانه قد ثبت انها مختلفة الطباع وانها ممكنة ايضا
فتحتاج وجودها الى علل والواحد لا يصدر منه الا الواحد فلا بد من
عدد حتى يصدر عن كل واحد واحد وينبغي ان يختلف بالنوع حتى يصدر
منها انواع مختلفة كيف وقد سبق ان التكثر بالعدد لا يتصور في نوع
واحد الا بكثرة المادة وليس في المادة تكثر الا باختلاف الانواع

وهو الاختصاص بفصل يباين النوع به الآخر ولا يكون اختلاف الانواع بعارض
اذ يستحيل ان يلزم الشيء عارض لا يجوز في نوعه فاذا لم يكن مادة لم يكن كثرة الا
بالنوع وهذه العقول ينبغي ان يكون هي المعشوقة لنفوس السماوات فيكون
التفات كل واحدة الى علتها ولن يطلب التشبه بها اذ يستحيل ان يكون معشوق
الكل واحدا في حركتها فانه بان في الرياضيات ان حركتها مختلفة ولو كان
المطلوب واحدا لكان الطلب واحدا فيكون لكل واحد نفس تخصه بحركته
بطريق المباشرة والفعل وعقل مجرد تخصه حركته بطريق العشق وتكون
النفوس هي الملائكة السماوية لاختصاصها باجسامها وتلك العقول هي
الملائكة المقربون لبراءتها عن علائق المواد وقربها في الصفات من
رب الارباب.

الركن الثالث من الافعال في اثبات العقول المجردة

وهي ان الحركة تدل على اثبات جوهر شريف غير متغير ليس
بجسم ولا منطبع فيه ومثل هذا يسمى عقلا مجردا وانما يدل عليه بواسطة
عدم التناهي فانه قد سبق ان هذه الحركة دائمة لا نهاية لها ازلا وابدا
فلا بد وان يكون لها استمداد من قوة محركة ويستحيل ان يكون في الجسم
قوة على ما لا نهاية له لان كل جسم منقسم بالقوة متعذر انقسامه فلو توهمنا
الانقسام لكان بعض القوة لا يخلو اما ان يحرك الى غير النهاية فيكون
الجزء مثل الكل من غير تفاوت وهو محال واما ان يحركها الى غاية وبعضها
الاخر ايضا يحرك الى غاية فيكون المجموع متناهيا فثبت انه لا يتصور
ان يكون قوة على امر غير متناه ويكون تلك القوة في جسم فاذن لا بد
لهذه الحركة من محرك مجرد عن المواد والمحرك قسمان احدهما كما يحرك
المعشوق العاشق والمراد المحب الثاني كما يحرك الروح البدن
والثقل الجسم الى اسفل والاول هو ما لاجله الحركة والثاني هو ما
منه الحركة والحركة الدورية تفتقر الى مباشر فاعل منه الحركة وذكر

العقول المجردة

لا يكون الا نفسا متغيرة لان العقل المجرد الذي لا يتغير لا يصدر منه الحركة
المتغيرة كما سبق ذكره فيكون النفس الفاعل للحركة متناهي القوة لكونه
جسمانيا لكن يمده موجود ليس بجسم بقوته التي لا تتناهى ويكون بدل
عن المادة لما له حتى يحصل عنه قوة غير متناهية ولا يكون مباشرا فاعلا
فاعلا للحركة بل يكون الحركة لاجله من حيث كونه معشوقا ومقصودا
لا من حيث كونه مباشرا للحركة ولا يتصور محرك لا يتحرك في نفسه الا بطريق
العشق كتحريك المعشوق للعاشق فان قيل فكيف يتصور ان يكون
هذا الفلك محركا بطريق العشق قيل المحرك بهذا الطريق اما ان يكون
بحيث يطلب ذاته كالعلم فانه يحرك طالب العلم بطريق عشقه له والمطلوب
حصول ذاته واما ان يكون بحيث يطلب التشبه به والاقتداء كالاستاد
فانه معشوق للتلميذ ويحركه بمعنى انه يحب التشبه وكذلك كل
مرغوب فيه متصف بوصف عظيم يراد التشبه به ولا يمكن ان يكون هذه
الحركة من القسم الاول فان المعنى العقلي لا يتصور ان ينال الجسم ذاته
فانه قد بان انه لا يحل في جسم فلا يبقى الا انه يحب التشبه والاقتداء به
كالكاتب يصف بشيء وصفه ليقرب منه في الوصف كتشبه الصبي
بابيه والتلميذ باستاذه ولا يمكن ان يكون بطريق الامر والائتمار فان
الامر ينبغي ان يكون له غرض في الامر وذلك يدل على نقصان وقبول تغير
والمؤتمر ايضا ينبغي ان يكون له غرض في الائتمار وذلك الغرض هو المقصود
واما امتثال الامر لانه امر فقط بلا فائدة فلا يمكن واذا ثبت انه لا يمكن
الا بطريق التشبه بالمعشوق فيكون له ثلثة شروط الاول
ان يكون للنفس الطالبة للتشبه تصورا لذلك الوصف المطلوب
ولذات المعشوق والا كان بارادته طالبا لما لا يعرفه وهو محال
الثاني ان يكون الوصف عنده جليلا عظيما والا لم يتصور الرغبة فيه

الثالث

الثالث ان يكون ممكنا حصوله في حقه فانه ان كان يحيل الاتصاف بتصور طلبه
بارادة عقلية صادقة الا بطريق الظن والتخيل الذي هو عارض قريب الزوال
ولا يدوم ابد الدهر فاذن لا بد وان يكون لنفس الفلك ادراك كمال ذلك المعشوق
لينبعث بتصور الجمال عشقه الذي يصرفه والتفاته الى جهة السفل
فتنبعث منه الحركة الموصلة الى المطلوب من التشبه فيكون تصور
الجمال سبب العشق والعشق سبب الطلب والطلب سبب الحركة والحركة
يكون بالمعشوق الاول الحق او ما يقرب منه من الملائكة المقربين واعني
بالملائكة العقول المجردة الازلية المنزهة عن قبول التغير التي لا يعوزها
شيء من الكمالات الممكنة لها فان قيل فلا بد من تفصيل هذا العشق و
المعشوق والوصف المطلوب تحصيله بالحركة قيل كل طالب فانه يتوجه
الى ما هو خاصه واهب الوجود وهو انه قائم بالفعل ليس فيه شيء بالقوة
وهو نقصان اذ معناه فقد كمال هو ممكن حصوله لان كل موجود هو بالقوة
من وجه فهو ناقص من ذلك الوجه وطلبه ان يزول عنه ما بالقوة
الى الفعل فمطلوب الكمال ونيله وكل ما اكثر فيه ما بالقوة فهو اخس لا محالة
وكل ما هو بالقوة الى الفعل فهو كامل والانسان في جوهره تارة يكون
بالقوة وتارة يكون بالفعل واذا صار في جوهره بالفعل فلا يزال في اعراضه
بالقوة لا ينال غاية الكمال ما دام في البدن ولا يفارقه ما بالقوة واما
الجسم السماوي فلا يكون بالقوة في جوهره البتة فانه ليس بحادث
ولا يكون بالقوة في اعراضه الذاتية ايضا ولا في شكله بل هو بالفعل
اي كل ما هو ممكن له فهو حاصل له اذ قد حصل له من الاشكال افضلها وهي
الكرية ومن الهيآت افضلها وهي الاضاءة والنور وكذا سائر الصفات
وانما بقي له امر واحد لا يمكن ان يكون بالفعل وهو الاوضاع فان كل وضع
فرض له امكن فرضه على وضع اخر ولا يمكن ان يكون على وضعين في حالة

واحدة ولو لم يكن فيه هذا القدر بالقوة لكان قريب الشبه من العقول المجردة
وليس بعض الأوضاع بأولى من البعض حتى يلزم ذلك ويترك البقية وإذا لم يكن
جميع الأوضاع بالعدد أمكن بالنوع على سبيل التعاقب قصدا أن يكون كل
وضع له بالفعل ولن يستديم جميعها بطريق التعاقب ليكون نوع الأوضاع
دائما له بالفعل كما أن الإنسان لما لم يمكن بقا شخصه بالفعل دبّر لبقا
نوعه بطريق التعاقب والحركة الدورية أيضا خاصية كونها بالفعل
بعيدة عن التغير والتفاوت فإن الحركة المستقيمة إن كانت طبيعية
تعرض الجدة في آخرها ولو كانت قسرية تعرض الفتور في آخرها
والدورية تستمر على وتيرة واحدة فإذن الجسم السماوي مهما تكلف استيفا
نوع الأوضاع لنفسه بالفعل على الدوام فقد تشبه بالجواهر الشريفة
بغاية ما يمكن في نفسه ويكون طلبه للتشبه عبادة لرب العالمين
لأن معنى العبادة التقرب ومعنى التقرب طلب القرب ومعنى القرب
أن يقرب منه في الصفات لا في المكان فإن ذلك غير ممكن فهذا هو
الغرض المحرك للسموات

الركن الرابع في معرفة النفس

وهو علم المعاد اعلم أن النفس الإنسان قوتان إحديهما عالمة والأخرى
عاملة والقوة العالمة تنقسم إلى القوة النظرية مثل العلم بأن الله واحد
والعالم حادث وإلى العملية وهي التي تفيد علما يتعلق بأعمالنا
كالعلم بأن الظلم قبيح لا ينبغي أن يفعل وهذا العلم قد يكون كليا وقد يكون
جزويا كقولنا زيد ينبغي أن لا يظلم والقوة العاملة هي التي تنبعث
بإشارة القوة العلمية التي هي نظرية متعلقة بالعمل وتسمى العاملة عقلا
عمليا لكن تسميتها بالعقل بالاشتراك فإنه لا إدراك بها وإنما منها الحركة
فقط لكن بحسب مقتضى العقل وكما أن القوة المحركة الحيوانية ليست إلا
لطلب أو هرب فكذلك القوة العاملة في الإنسان إلا أن مطلبها عقلي وهو

معرفة النفس وهي علم المعاد

الخير

النفس

الجهل والثواب والمنافع في العاقبة وإن كان مؤلما في الحال بحيث تنفر
الشهوة الحيوانية منها وللنفس الإنسان وجهان وجه إلى الجهة العالية
وهي الملأ الأعلى إذ منه يستفيد العلوم وإنما القوة النظرية له باعتبار
هذه الجهة وحقها أن يكون دائمة القبول ووجه إلى الجهة السافلة
وهو تدبير البدن وإنما له القوة العملية لأجله ولا يمكن شرح القوة العقلية
الإنسانية الآن ذكر حقيقة الإدراكات وأقسامها ليتبين أن هذه القوة
خارجة منها وزائدة عليها فنقول معنى الإدراك هو أخذ صورة المدرك إلا
أن هذا الأخذ على مراتب الأول إدراك البصر فإنه يدرك الإنسان مثلا ولا
يدركه مجردا بل يدرك معه نوعا مخصوصا ووصفا مخصوصا وقدرا مخصوصا
لو لم يكن هي بأعيانها لكان هو إنسانا فإنه ليس إنسانا بها بل هي عوارض
غريبة التحقت بالإنسان وليس للبصر قوة لتجريد الإنسانية عن اللواحق
الغريبة ثم يحصل منه صورة في الخيال تطابق صورة الإبصار في كونه مع
الوضع والقدر واللون وغير ذلك ليس مجردا عن اللواحق البتة ولا فرق
إلا في أمر واحد وهو أن الجسم المبصر لو انعدم أو غاب بطل الإبصار ولو انعدم
لم يبطل صورة الباقي في الخيال أعني في القوة التي سميت متصورة فكأنها صارت
أبعد عن المادة قليلا حيث لم يستبعد وجودها وحضورها ولما كانت
الصورة بقدرها ووضعها وصغرها وكبرها يحصل فيه لم يمكن أن يحصل
إلا في آلة جسمانية لأن في المقدر مقدار وأطراف لا يتميز إلا في جسم
كما لا يتميز الصورة إلا في مرآة هي جسم فهاتان القوتان جسمانيتان
وأما الوهمية فهي عبارة عن قوة تدرك من المحسوس معان غير محسوسة
كعداوة السنور للفار والذيب للغنم وموافقة الشاة لسخلتها فهذا
أيضا متعلق بالمادة بحيث لو قدر عدم إدراك صورة الذيب بالحس
لم يتصور إدراك هذا فهذا هو أيضا جسماني وملتصق بأمور غريبة عن حقيقة

المدرك زائدة على ماهيته غير مجرد عنها ومعلوم انا انما ندرك الانسانية
بحدها وحقيقتها بحيث لا تفترق بها شي عنه اذ لولم ندرك لما حكمنا عليه
بان القدر والوضع واللون غريب في حقه وعارض ليس داخلا في ماهيته
فاذن لنا قوة تدرك الماهية غير مقترنة بهذه الامور بل مجردة من كل امر
فتدرك الانسانية مجردة عن كل امر سوى الانسانية وتدرك السواد المطلق
مجردا عن كل امر سوى السواد وكذلك ساير المعاني فهذه القوة تسمى عقلا
وهذه المجردات لا تقدر الخيال على ادراكها فانا لا نقدر على ان نتخيل انسانا
الا على بعد ما او قرب او على قدر في الصغر والكبر او قائما او عاريا او كاسيا
وهذه الصور غريبة عن ماهية الانسان فليس للخيال هذا الادراك ولا
للابصار وهو حاصل فينا فهو لقوة اخرى وهو المطلوب المسمى عقلا وبهذه
القوة يقتنص الانسان العلم بالمجهولات بواسطة الحد الاوسط في
التصديقات وبواسطة الحد والرسم في التصورات وتكون الادراكات
الحاصلة فيها كلية مجردة فتكون نسبتها الى آحاد حيوانات الجنس نسبة
واحدة وليس لساير الحيوانات هذا ولهذا كانت كلها على نمط واحد
في اخلاقها ولم تهتد الى حد عما سبق عليها وليس لها الا مقدار خاصيتها
فانما تتصرف بالطبع على سبيل الالهام والتسخير فاذن خاصية الانسان
التي لا تشاركه الحيوانات فيها هو التصور والتصديق بالكليات وله
استنباط المجهول بالمعلوم في الصناعات وغيرها وهاتان القوتان مع
ساير القوى هي كنفس واحدة كما سبق ثم نقول ان للقوة العقلية مراتب
ولها بحسبها اسامي ففي المرتبة الاولى لا يحضر فيها شي من المعقولات
بالفعل بل ليس لها الا الاستعداد والقبول كما في الصبي ويسمى هذا عقلا
هيولانيا وعقلا بالقوة ثم بعد ذلك يظهر فيها نوعان من الصور المعقولة
احدهما اوليا وحقيقته تقتضي طبعها ان تطلع بها من غير اكتساب الثاني

المشهورات

المشهورات نقلها بالسماع من غير نظر كما بيناه في معيار العلم ولكن المشهورات
في الصناعات والاعمال ابين فاذا صار كذلك سمي عقلا بالملكة اي ملك كسب
المعقولات بالنظر ان شا فان حصل بعد ذلك فيها شي من المعقولات النظرية
بان اكتسبها بالفكر سمي عقلا بالفعل وهو كالعالم الغافل عن العلوم والقادر
عليها مهما اراد فان كانت صور العلوم حاضرة في ذهنه سميت الصورة
عقلا مستفادا اي علما مستفادا من سبب من الاسباب الالهية يسمى ملكا
او عقلا فعالا ولا يجوز ان تكون هذه الادراكات بالة جسمانية كما لم يجز ان
تكون ادراكات الحواس الظاهرة والباطنة الا بالة جسمانية بل المدرك
لهذه المعقولات الكلية وهو النفس جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا هو
منطبع في جسم ولا يفنى بفنا البدن بل يبقى حيا ابد الدهر اما متلذذا او
متالما ويدل على كون الادراك العقلي بغير جسم غيره امور سبعة هي
علامات قوية مقنعة نقدمها وثلث هي براهين قاطعة الاولى
ان الحواس المدركة بالة جسمانية اذا اصاب الالة افة فاما ان لا يدرك
والتها ان يضعف ادراكها او يغلط فيه الثانية انها لا تدرك آلتها
اذ البصر لا يدرك نفسه والثالثة لو كان فيها كيفية لا يدركها وانما
يدرك ابدا غيرها حتى ان سو المزاج اذا صار متمكنا من البدن جوهريا فيه
بقي جوهره لا يدرك مثل الذوق لم يدرك قوة اللمس الرابعة انها لا تدرك
نفسها فان الوهم لو اراد ان يتوهم نفسه وهو الوهم لم يمكنه الخامسة
انها اذا ادركت شيئا قويا لم يمكنه ان يدرك الضعيف عقيبه الا بعد زمان
فلا يسمع الصوت الخفي عقيب القوي الهايل واللون الضعيف عقيب الضو
الظاهر ولا يدرك الحلاوة الضعيفة بعد الحلاوة القوية لاستعمال الجسم
بذلك المدرك القوي السادسة انها لو هجم عليها مدرك قوي بطلت
الالة وفسدت وقد تفسد العين بقوة الشعاع وتفسد السمع بالصوت الهايل

السابعة ان القوى الجسمانية تضعف بعد الاربعين وذلك عند ضعف
مزاج البدن وهذا كله ينعكس في القوة العقلية فانها تدرك نفسها وتدرك
ادراكها نفسها وتدرك ما تفرد اليها كالقلب والدماغ وتدرك الضعيف بعد
القوي والخفي بعد الجلي وربما تقوى بعد الاربعين في الغالب فان قيل
هذه القوة ايضا تقصر عن الادراك بالمرض الذي في مزاج البدن قيل تعطلها
عند تعطل الالة لا يدل على انها لا فعل لها في نفسها بل يجوز ان يكون فساد
الالة موثرا فيها من وجهين احدهما اذا فسدت اشتغلت النفس
بتدبيرها فانصرفت عن جهة المعقولات فان النفس اذا اشتغلت بالخوف
لم تدرك اللذة واذا اشتغلت بالغضب لم تدرك الالم واذا اشتغلت بمعقول
لم تدرك في حال الشغل غيره فيشغلها شيء عن شيء فلا بد لن يشغله ضعف
الالة والحاجة الى اصلاحها والثاني ان الالة الجسمانية ربما يحتاج
اليها ابتدا ليتم له الفعل بنفسه بعده كما يحتاج من يقصد بلدة مثلا
الى دابة فاذا وصل استغنى عنها فاذا فعل واحد بغير الة يدل على ان
له فعلا في نفسه وتعطل الفعل بتعطل الالة يحتمل لهذين السببين
فلا حجة فيه الثامنة وهي البرهان لان العلم المجرد الكلي لا يجوز
ان يحل في جسم منقسم وما لا ينقسم لا يحل في منقسم والعلم لا ينقسم فاذن
لا يحل فيه وهذه مقدمات لا يمكن النزاع فيها اذ الجزو الذي لا يتجزى
قد بطل فلا يكون العلم فيه واذا كان في جسم منقسم انبسط العلم فيه
كالحرارة واللون فاذا قسم الجسم انقسم به والعلم الواحد بالمعلوم الواحد
لا ينقسم اذ ليس له بعض البتة فاستحال ان يحل في الجسم فان قيل ولم
قلتم ان العلم الواحد لا ينقسم قيل العلم المعقول المجرد ينقسم الى ما
الممكن ان يتوهم فيه كثرة وقبول قسمة كالعلم بمجرد الوحدة وكالعلم
بالوحدة فانه لا بعض للمعلوم فلا بعض للعلم الذي هو مثال مطابق

الى

الى ما يتوهم فيه كثرة كالعلم بالعشرة والعلم بالانسان الذي هو متقوم
من الحيوان والناطق وهو الجنس والفصل فربما يظن في العلم بالعشرة
ان له جزوا اذ للعشرة جزو وهو محال فان العشرة من حيث انها عشرة لا جزو
لها اذ ما دون العشرة ليس بعشرة كالما الكثير فان بعضه ما اذا قسم بل
هو كالراس مثلا فانه واحد لكل انسان لا جزو له فان جزوه لحم ودم
وليس براس فاللحم جزوه وهو منقسم فاما الراس من حيث كونه راسا
لا ينقسم وكل معلوم ما لم يتحد بهذا النوع من الاتحاد لا يكون معلوما
واحدا واما الانسان فهو ايضا معلوم واحد فانه من حيث انه
انسان شيء واحد وله صورة واحدة ولاجل وحدته يصير معقولا
فيكون واحدا لا يقبل القسمة على انا نقيم دليلا وبرهانا عاما على اتحاد
العلم وهو انه لو انقسم العلم بالجسم بانقسام الجسم لكان احد القسمين
في جزو هذا الجزو لا يخلو اما ان يخالف الكل او لا يخالف فان لم يخالف
اصلا في شيء كان الجزو مثل الكل وهو محال وخرج عن كونه جزوا وان كان
مخالفا اما ان يخالفه لمخالفة النوع او لمخالفة الشكل للون وهو محال
اذ لا يكون الشكل داخلا في اللون وكل جزو فهو داخل في الكل واما ان يخالف
بعد كونه داخلا فيه او مخالفة الواحد للعشرة وباطل ان يخالفه مخالفة
الجنس للنوع لانه يوجب ان لا ان يكون العلم بالحيوان في جزو والعلم بالنطق
في جزو اخر وليس في كل واحد منهما علم بالانسان حاصلا ثم ليت
شعري اذا قدرنا الجزوين احدهما فوق مثلا والاخر اسفل فالعلم
بالجنس بما يختص وما يستحق احدهما لا يكون محلا للجنس والاخر للفصل
ثم ان تركب الانسان من الحيوان والناطق فهلا تركب الحيوان من غيره
ويتمادى الى غير نهاية بل ينتهي الى اول واحد والاقوال الى ان نعلم
الشيء الا بعد علوم غير متناهية وذلك محال وان كان بمخالفة في

المقدار مخالفة الواحد للعشرة فلا يخلو اما ان يكون ذلك الآخر علماً او
لا يكون علماً فان لم يكن علماً فهو اي ذلك الى ان يحصل من اجزا ليست علوماً
علم وهو كما يقال حصل من حروف مما شكلان سوا وهو محال ولن كان علماً
فمعلومه ان كان هو معلوم الكل ساوى الجزو الكل ولن كان معلوماً آخر استحال
ان يكون الكل علماً بالمعلوم عند العلم بالاجزا فلا يحصل من العلم بالشكل والعلم
بالسواد والعلم بالقدرة ولن كان علماً بجزو معلوم الكل فقد فرضنا في معلوم
واحد لا جزو له فدل لن انقسامه محال التاسعة وهو برهان العقول
المجردة يحصل في نفس الانسان كما سبق ويكون مجرداً عن الوضع والقدر
فتجرده لا يخلو اما ان يكون باعتبار محله او باعتبار ما منه حصل وباطل
ان يكون باعتبار ما منه حصل فان الانسان انما يتلقى حد الانسان وحقيقته
وما خلة في عقله من انسان شخصي له قدر مخصوص لكن العقل جرده عن القدر
والوضع فتعين انه منزه عن الوضع والا فكل ما حل في ذي وضع وقدر فيكون
له نسبة قدر ووضع لا محالة العاشرة هو ما نقدر اله للعقل من قلب
او دماغ فالعقل قادر على ادراكه فاذا ادركه فادراكه لا يكون الا لحصول
صورته فيه اذ هذا معنى كل ادراك فالصورة الحاصلة لا تخلو اما ان
تكون عين صورة الآلة واما ان تكون غيرها بالعدد لكن مماثلها وباطل ان
ان يكون عين صورة الآلة فانها حاضرة ابداً فيه فينبغي ان يكون مدركاً
وليس كذلك فانها تارة تعقل وتارة تعرض عن ادراكها والاعراض عن
الحاضر محال ولن كان غير تلك الصورة بالعدد فاما ان يحل في نفس القوة
من غير مشاركة الجسم فيدل على انها قائمة بنفسها وليست في الجسم واما
ان يكون مشاركة للجسم حتى تكون هذه الصورة المغايرة في نفس القوة
في الجسم الذي هو الآلة فيؤدي الى اجتماع صورتين متماثلتين في جسم واحد
وهو محال كاجتماع سوادين في محل فان بينا ان الاسم لا يكون الا بنوع

سهارة

مفارقة وهاهنا المفارقة في كل عارض يذكر لاجل الصورتين فهو للآخر كن
اذ بذلك صير بذلك مطابقة لها وظهر ان ذلك محال الدليل الحادي عشر
هو انا قدمنا ان كل قوة جسمانية فلا تكون قوة متناهية والقوة على ما لا
يتناهى لا تكون في الجسم وللقوة العقلية قوة على صورة عقلية وحسية
وحساسة وغيرها الى ما لا نهاية لها اذ ما يمكن العقل دركه من الحسيات
والمعقولات ليست محصورة فيستحيل ان تكون جسمانية فاما برهان
انه لا يفنى بفنا الجسد فنقدم عليه انه حادث مع الجسد لانه لو كان
موجوداً قبل الجسد لكانت النفوس اما واحدة واما كثيرة وباطل ان
تكون كثيرة فان الكثرة لا تكون الا باختلاف وتغاير بالعوارض واذا
لم تكن مواد فلا عوارض بها تقع الاختلاف فلا يتصور الاختلاف وان
كانت واحدة فهو محال لانها في الابدان كثيرة والواحد لا يصير كثيراً والكثير
لا يصير واحداً الا اذا كان له حجم ومقدار فيتصل مرة وينفصل اخرى والدليل
انها كثيرة في الابدان ان معلوم زيد لا يكون معلوم عمرو ولو كان نفسهما
واحداً لكان الشي معلوماً لنفس ومجهولاً لذلك النفس بعينه لكنا نقول مع
انها حدثت مع الاجساد فليست حادثة بالاجساد واذ قد سبق لن
الجسم لا يكون سبباً لاختراع شي لا سيما ما ليس بجسم بل سببها واهب
الصور وهو جوهر عقلي ازلي وبقي المعلول بقا العلة وذلك الجوهر باق
فان قيل كما افتقر الى البدن حدوثها فكذلك بقاها قلنا البدن انما
افتقر اليه شرطاً للحدوث لا علة وكانه شبكة تقتنص من العلة هذا
المعلول فبعد الوقوع في الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج الى بقا الشبكة
ووجه كونه شرطاً ان العلة لو صدرت منها نفس لكان اما واحداً او
اكثر او عدداً غير متناه في كل لحظة وذلك محال اذ ليس عدد اولى من عدد
فلا مرجح للاعداد ولو اقتصر على واحد فلا مخصص للواحد فاما الثاني منه

[illegible]

كالمكان الأول فلما لم يترجح امكان الوجود على امكان العدم بقي العدم مستمرا
الى ان استعدت النطفة لان تكون آلة للنفس تستعد بها فصار وجودها اولى
من عدمها واختص عدمها بعدم النطفة المستعدة في الارحام وهذا شرط الابتدا
لترجح الوجود على العدم فبعد الوجود يكون بقاؤه بعلته لا بالترجح واما
بطلان التناسخ ان النفس اذا تركت تدبير البدن لفساد المزاج وخروجه عن
قبول التدبير فلا يخلو اما ان يشتغل بتدبير حجر وخشب وما لا يستعد لقبول التدبير
فيصير نفساً له وهو محال او تنتقل بتدبير نطفة استعدت لقبول التدبير
اما نطفة انسان او نطفة حيوان وهو الذي ظنه قوم وذلك محال لان كل
نطفة استعدت لقبول النفس استحقت حدوث نفس من الجوهر العقلي الذي
هو مبدأ النفس استحقاقا بالطبع لا بالجزاف ولا الاختيار فيؤدي الى جمع نفسين
لبدن واحد وهو محال فان استعداد النطفة لقبول نور النفس من واهب النفوس
نازل منزلة استعداد الجسم لقبول نور الشمس اذا رفع الحجاب عن وجهه فان كان
عند ارتفاع الحجاب ثم سراج حاضر اشرق نور السراج والشمس جميعا ولا يمنع
نور الشمس نور السراج فلذلك لا يمنع تأثر النطفة لقبول النفس من مبدئها
لوجود نفس في العالم غير مشغول بالبدن فيؤدي الى اجتماع نفسين في بدن
واحد وما من شخص الا وهو يشعر بنفس واحدة فالتناسخ محال

القول ___ فيما يفيض على النفس من العقل الفعال ولا شك
ان النظر في العقل الفعال يليق بالالهيات وقد سبق اثباته ووصفه وليس
النظر فيه من حيث ذاته الان بل من حيث تأثيره في النفوس وليس النظر
في تأثيره دائما هو في النفوس من حيث تأثرها به فلنذكر في هذا الركن دلالة
النفس على العقل الفعال ثم كيفية فيضان العلوم عليها ثم وجه سعادة النفس
بعد الموت ثم وجه شقاوة النفس المحجوبة عنه بالاخلاق المذمومة ثم سبب
الرؤيا الصادقة ثم الرؤيا الكاذبة ثم سبب ادراك علم الغيب من انفاله

بعالم العلو ثم سبب مشاهدته ورؤيته في اليقظة لصور لا وجود لها من خارج
ثم معنى النبوة والمعجزات وطبقاتها ثم وجوب الانبيا ووجه الحاجة اليهم فهذه
عشرة امور الاول ___ دلالة النفس على العقل الفعال ووجهها
ان النفس الانساني يكون عالما بالمعقولات المجردة والمعاني الكلية في اول صباه
بالقوة ثم يصير عالما بالفعل وكلما خرج بالقوة الى الفعل فلابد له من سبب يخرجه
الى الفعل فهذا ايضا لابد له من سبب ويستحيل ان يكون ذلك السبب جسما لان الجسم
لا يكون سببا لما ليس في الجسم كما سبق والعلوم العقلية تقوم بالنفس التي ليست
بالحقيقة جسم ولا هو منطبع في جسم فلا مدخل في المكان والحيز حتى يجاوره جسم
او يحاذيه فيؤثر فيه فيكون سببه جوهرا مجردا عن المادة وهو المعني بالعقل
الفعال لان معنى العقل كونه مجردا ومعنى الفعال كونه فاعلا في النفوس على الدوام
ولا شك ان هذا من الجواهر العقلية التي ينبغي اثباتها في الالهيات واولى بان
ينسب اليها العقل الاخير من العقول والشرع اخا صرح بان هذه المعارف
في الناس وفي الانبيا بواسطة الملائكة الثاني ___ كيفية حصوله فيه وهو
ان المتخيلات المحسوسة ما لم تحضر في الخيال لا يحصل منها المعاني الكلية المجردة
ولكنها في ابتدا الصبي يكون في حكم صورة مظلمة فاذا كمل استعداد النفس
اشرق نور العقل الفعال على الصور الحاضرة في الخيال فوقع منها في النفس المجردة
الكلية حتى يأخذ من صورة زيد الانسان الكلي من هذه الشي الكلية وعن
كما يقع من صور المتلونات عند اشراق الشمس عليها امثلة في الابصار السليمة
فالشمس مثل العقل الفعال وبصيرة النفس مثالها الابصار والمتخيلات مثالها
المحسوسات فانها محسوسة مرئية بالقوة في الظلام والعين مبصرة بالقوة في
الظلام والخروج الى الفعل الا بسبب اخر وهو اشراق الشمس فكذلك هذا اذ ما
اشرق هذا النور ميزت القوة العقلية عن الصور الملتبسة في الخيال العرضي
عن الذاتي وميزت الحقائق عن الامور الغريبة فاخذها مجردة عن العهد الذي

ليس ذاتيا فيكون محوًا ويكون كليا ايضا اذا بطل العقل جزوينه بعدم المخصصات
التي هي عرضية خارجة عن الذات فيبقى بحيث يكون نسبته الى جميع الجزويات
نسبة واحدة الثالث السعادة وهي ان النفس اذا استعدت بالاستعداد
لقبول فيض العقل الفعال وانس بالاتصال به على الدوام انقطع خاصه عن
النظر الى البدن ومقتضى الحواس لكن ابدا البدن يجاذبه ويشغله ويمنعه
عن تمام الاتصال فاذا انقطع عنه شغل البدن بالموت ارتفع الحجاب وزال
المانع ودام الاتصال لان النفس باقيه والعقل الفعال باق ابدا والفيض
من جهته مبذول فانه لذاته والنفس مستعده للقبول بجوهرها اذا لم يكن
مانع وقد زال المانع ودام الاتصال لان البدن وان كان يحتاج اليه وكذلك
الحواس في الابتدا ليحصل بواسطة الخيالات التي يلتقط النفس من الخيالات
الجزئية الكليه ويقتنصها بواسطتها اذ النفس ليس يمكنها في الابتدا كسب
المعقولات الا بواسطة الحواس فالحواس نافعه في الابتدا كالشبكة
والمركوب الموصل الى المقصد ثم بعد الوصول الى المقصد يصير عين ما كان دالا
بحيث يكون الفائدة في خلاصه لكونه مانعا من التمتع بالمقصود بعد الوصول
وشاغلا للهم ومثل ذلك هذا وانما كانت هذه سعادة لانها لذة عظيمة لا يدخل
تحت الوصف وانما كانت لذة لما ذكرنا من قبل وهو ان معنى اللذة ادراك كل
قوة لما هو مقتضى طبعها بغير آفة وخاصة طبع النفس المعارف والعلم بحقايق
الاشيا على ما هي عليها فان هذه العقليات ليس للحس اصلا وقد ظهر انه لا قياس
للذة القوة العقليه الى لذة القوه الجسميه وظهر ان سبب خلونا عن ادراك
لذة العلوم كوننا بجملتنا في شغل البدن قد سبق كل هذا في ذكر الصفات فاذا
كانت المعارف التي هي مقتضى طباع القوه العقليه وخاصيتها المعرفة
بالله وملايكته وكتبه ورسله وكيفية صدور الوجود منه الى غير ذلك من
المعارف حاصله حتى اشتغل النفس بها في البدن عن ان يصير مستغرقا بالبدن

وعوارضه ويستوعب الهم به دام اتصاله وكمل حاله بعد فراق البدن
وتلذذ به لذة لا يدرك الوصف كنهها وانما ليس يشتد الرغبة والشوق
في هذا العالم الان لعدم الذوق ولو وصف اللذة للعنين في الجماع لما
كان يرغب فيه بل كان يستقذر صورة الجماع وهذه اللذة العقليه للنفس
كملت في هذا العالم فان كانت منزهة عن الرذايل ولكن منفكة عن العلوم
فيكون مصروف الهم الى المتخيلات فلا يبعد ان يتخيل الصوره الملذة كما في
النوم فيتمثل له ما وصف في الجنة من المحسوسات ويكون بعض الاجرام
السماوية موضوعا لتخيله اذ بان بانه لا يمكن التخيل الا بجسم الرابع
الشقاوة وهي ان يكون محجوبة عن هذه السعادة التي هي مقتضى طبعها فاذا
حيل بينها وبين ما تشتهيه فقد شقيت وانما صير محجوبا بان يتبع الشهوات
ويقصر الهم على مقتضى الطبع البدن حتى يحدث في نفسه هيئات انقيادية
نزوعية الى مقتضى الطبع ونعيم هذا العالم الخسيس الفاني فترسخ بالعادة
الهيئة في نفسه ويتاكد شوقه اليه فيفوت بالموت الة درك الشوق و
يبقى الشوق والنزوع وهو الالم العظيم الذي لا حد له وذلك يمنع من الاتصال
بالعقل الفعال لان النفس في هذا العالم ليس يمنع دوام اتصاله لكونه منطبعا
اذ ليس هو في البدن كما سبق لكن اشتغاله بعوارضه وشهواته ونزوعه
اليه وعشقه الطبيعي الذي فيه يحول بينه وبين النفس ومقتضى طبعه
لكن لا يحس في هذا العالم بالمه لان البدن يشغلها كالمشغول بالقتال او الخوف
فانه قد لا يشعر بالالم وقد ذكرنا اسباب ذلك فاذا مات ارتفع الشاغل
وبقي الشوق وفاتت الالة وصار الشوق بهمته صارفا الى الم فانه
وبانفصاله عن الاتصال بمقتضى طبعه وهو البلا العظيم المخلد وهذه النفس
ناقصه يفقدها العلم متلطخة باتباع الشهوات واما التي استكمل
القوه العقليه بتحصيل المعارف ولكن اتبع الشهوات فانها يبقى هيئات

الشهوات والروح البهائي نفسه فيجاذبها الى اسفل وما حصل في جوهره يجذبه
الى الملأ الاعلى فيحصل من تضاد المتجاذبين الم عظيم هايل لكنه ينقطع ولا يخلد
لان الجوهر قد كمل وهذه الهيئات عارضة وقد انقطعت بالموت الاسباب التى
تولدها وتجددها فتمحي بعد زمان ولا تعذب ابدا ويكون قرب الزوال
وبعده بحسب قوة تلك الصفة وضعفها وعن هذا عنى الشارع بان المومن
الفاسق لا يخلد في العذاب واما من اكتسب شرف الاستكمال بالعلم
بممارسة مباديه ثم تركه ضاعف عقابه لانه يصير الى الانه التحسر
على ما فاته مع كونه مشتاقا اليه فان من لا يعرف قدره لا يشتاق اليه
ولا يشعر بفواته ولا يتحسر عليه وهو كما لو قتل ملكا واحد الملك من
اولاده وله ولد لن احدهما صبي لا يعرف ما الملك والاخر قد عرف
الملك ومارسه ولم يحصل استكماله واستد امنه عظمت حسراته
وتفاقمت شقوته واما الصبي فيكون في غفلة عن الم التحسر وعن هذا
عبر النبي عليه السلام بقوله اشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لا
ينتفع بعلمه وقال عليه السلام من ازداد علما ولم يزدد هدى لم يزدد
من الله الا بعدا

فصل في سبب الرؤيا الصادقة

اعلم اولا ان معنى النوم انحباس الروح من الظاهر الى الباطن والروح
عبارة عن جسم لطيف مركب عن بخار الاخلاط ينبعث من القلب وهو مركب
القوى النفسانية والحيوانية وبه تصل القوى الحاسة والمحركة
الى الاتها ولذلك مهما وقعت سدة في مجاري هذا من الاعصاب المودية
للحس بطل الحس وحصل الصرع والسكتة ولذلك اذا شد عضد
الانسان شدا محكما احس بخدر في راس اليد وبطل حس الكف وحسه
الى ان يحل ويعود بعد زمان وهذا الروح بواسطة العروق الضوارب
ينتشر الى ظواهر البدن وقد ينحبس في الباطن باسباب مثل طلب الاستراحة

عن كثرة الحركة ومثل الاشتغال بتأثير في الباطن لنضج الغذاء ولذلك يغلب النوم
عند امتلاء المعدة ومثل ان يكون الروح قليلا ناقصا فلا يفي بالظاهر والباطن
جميعا ولنقصانه وزيادته اسباب طبية والاعياء معناه نقصان الروح
بالتحلل بسبب الحركة ومثل الرطوبة والثقل الذي يظهر فيه فيمنعه من
سرعة الحركة كما يغلب في الحمام وبعد الخروج منه وتناول الشي المرطب
للدماغ فاذا ركدت الحواس بسبب من هذه الاسباب بقيت النفس فارغة
عن شغل الحواس لانها لا تزال مشغولة بالتفكر فيما تورده الحواس عليها
فاذا وجدت فرصة الفراغ وارتفع عنها المانع استعدت للاتصال بالجواهر
الشريفة العقلية التي فيها نقش الموجودات كلها التي عبر الشرع عنها باللوح
المحفوظ فانطبع فيها اعني في النفس ما في تلك الجواهر من صور الاشياء لا سيما
ما يناسب اغراض النفوس ويكون مهما لها ويكون انطباع تلك الصور في
النفس منها عند الاتصال كانطباع صورة مرآة في مرآة اخرى تقابلها
عند ارتفاع الحجاب بينهما فكما يكون في احدى المرآتين يظهر في الاخرى
بقدرها فان كانت تلك الصورة جزوية ووقعت من النفس في المصورة
فحفظتها الحافظة على وجهها ولم تتصرف القوة المتخيلة المحاكية للاشياء
بتمثيلها فتصدق هذه الرؤيا ولا يحتاج الى التعبير فيكون ما راه بعينه
وان كانت المتخيلة غالبة او ادراك النفس للصورة ضعيفا سارعت
المتخيلة بطبعها الى تبديل ما رأته النفس بمثال كتبديل الشجر بحجر والعدو
بحية وتبديله بما يشبهه ويناسبه مناسبة ما او بما يضاده كما ان
من راى ان ولد له ابن فيولد له بنت وكذا بالعكس وهذه الرؤيا
يحتاج الى التعبير ومعنى التعبير ان يتفكر في ان هذا الذي بقي في حفظه
من الصورة ما الذي يمكن ان يكون النفس قد راه حتى انتقل منه الخيال
اليه ويكون هذا كمن يتفكر في شي فينتقل خياله الى غيره حتى ينسى ما كان

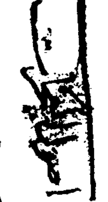
اضغاث الاحلام

يتفكر فيه اولا فيكون طريقه في التذكر التحليل وهو ان يقول هذا الخيال الخاص
بماذا تذكرته فيذكر السبب الموجب له ثم يتامل في ذلك حتى يتذكر سببه فكذلك
وربما يعبر في تحليله على الاول الذي انجر به الى هذا الاخر ولما لم يكن انتقالات
مضبوطة بنوع مخصوص اتسعت وجوه التعبير وصار يختلف بالاشخاص
وبالاحوال وبالصناعات وفصول السنة وصحة النايم ومرضه وصار لا ينال
الا بضرب من الحدس ويغلط فيه ويغلب فيه الالتباس السادس
اضغاث الاحلام وهي المنامات التي لا اصل لها وسببها حركة القوة
المتخيلة واضطرابها فانها في اكثر الاحوال لا تفتر عن المحاكات والانتقالات
ولا تفتر ايضا في حال النوم في اكثر الاحوال فمهما كانت النفس ضعيفة فتكون
مشغولة بمحاكاتها كما سبق في اليقظة مشغولة بالحواس ولا تستعد
للاتصال بالجواهر الروحانية والمتخيلة واضطرابها اذا كانت قد قويت
بسبب من الاسباب لا تزال تحاكي وتخترع صورا لا وجود لها وسبق في الحافظة
الى ان يستيقظ فيتذكر ما رآه في المنام ويكون من محاكاتها ومن احوال البدن
ومزاجه فانه ان غلب على مزاجه الصفرا حاكاها بالاشيا الصفر وان
كان فيه الحرارة حاكاها بالنار والحمام الحار وان غلبت البرودة حاكاها
بالبرد والثلج وان غلبت السودا حاكاها بالاشيا السود والامور
الهايلة وان كانت النفس مشغولة بفكر فيتشبث بالحال بقصة الفكر
ولا تزال الخيال يتردد فيما يتعلق بالهم فيها وانما حصلت صورة النار مثلا
في المتخيلة عند غلبة الحرارة التي في موضع يتعدى الى غيرها المجاور
لها والمناسب كما يتعدى نور الشمس الى الاجسام بمعنى لن يكون سببا
لحدوثه اذ خلقت الاشيا موجودة وجودا فايضا بامثاله على غيره
والقوة المتخيلة منطبعة في الجسم الحار فتتاثر تاثيرا يليق بطبعها
وهي ليست بجسم حتى تقبل نفس الحرارة فتقبل من الحرارة ما في طبعها

معرفة الغيب في اليقظة

القبول وهو صورة الحار فهذا هو السبب فيه السابع في سبب
معرفة الغيب في اليقظة هو ان سبب الحاجة الى النوم لادراك علم
الغيب بالرويا ما اوردناه من ضعف النفس وكون الحواس شاغلة لها حتى
اذا ركدت الحواس اتصلت النفس بالجواهر العقلية واستعدت بالقبول
منها ويمكن ان يكون ذلك للبعض في اليقظة من وجهين احدهما ان تقوى
النفس قوة لا تشغلها الحواس ولا تستولي عليها بحيث تستغرقها وتمنعها
بل تتسع للنظر الى جانب العلو وجانب السفل جميعا كما يقوى بعض النفوس
فتجمع في حالة واحدة بين ان تكتب وتتكلم وتسمع فمثل هذا النفس يجوز
ان تفتر عنها في بعض الاحوال شغل الحواس فتتطلع الى عالم الغيب فيظهر
لها منه بعض الامور فيكون مثل البرق الخاطف وهذا نوع من النبوة
ثم لن ضعفت المتخيلة بقي في الحفظ ما انكشف من الغيب بعينه وكان وحيا
صريحا وان قويت المتخيلة اشتغلت بطبيعة المحاكاة فيكون هذا الوحي
مفتقرا الى التاويل كما تفتقر الرويا الى التعبير السبب الثاني ان يغلب
على المزاج اليبوسة والحرارة حتى حرقه السودا عن موارد الحواس
فيكون مع فتح العين كالمبهوت الغافل الغايب عما يرى ويسمع وذلك
الضعف لخروج الروح الى الظاهر فهذا ايضا لا يستحيل ان ينكشف لنفسه
من الجواهر الروحانية شي من الغيب فيتحدث به ويجري على لسانه وكانه
ايضا غافل عما يحدث به وهذا يوجد في بعض المجانين والمصروعين
وبعض الكهنة كانت من العرب يتحدثون بما يكون موافقا لما سيكون
وهذا نوع نقصان والسبب الاول نوع كمال الثامن في
سبب روية الانسان في اليقظة صورا لا وجود لها وهو ان النفس
قد تدرك الغيب ادراكا قويا يبقى عين ما ادركه في الحفظ وقد تقبل
قبولا ضعيفا فتستولي عليه المتخيلة فتحاكيه بصور محسوسة فاذا

قويت تلك الصورة في المتصورة استتبعت الحس المشترك وانطبعت الصور
في الحس المشترك سواء أتته من المصورة والمتخيلة والابصار هو وقوع
صورة في الحس المشترك فان الصورة الموجودة من خارج ليست محسوسة
بل هي سبب ظهور صورة تماثلها في الحس المشترك والمحسوس بالحقيقة ذلك
والخارج يسمى محسوسا بمعنى آخر ولا فرق بين ان تقع الصورة في المشترك
من خارج او من داخل فانه كيف ما كان تكون محسوسا وتكون حصوله
ابصارا فمهما وقع ذلك في المشترك صار صاحبه مبصرا ولو كان الاجفان
مغمضة او كان ظلمة ايضا والذي تتخيله الانسان في اليقظة انما لم تنطبع
في الحس المشترك حتى يصير مبصرا لان الحس المشترك مشغول بما يؤدي اليه
الحواس من الظواهر وهي اغلب ولان العقل ينكر على المتخيلة اختراعها وتكذبها
فلا تقوى على تصورها في اليقظة فمهما ضعف العقل عن الرد والتكذيب
بسبب مرض من الامراض لم يبعد ان تنطبع في الحس المشترك فيرى المريض
صورا لا وجود لها بل اذا غلب الخوف واشتد توهم المخوف وتخيله
وضعفت النفس والعقل المكذب ربما تمثل للحس صورة المخوف حتى يشاهد
ما يخافه ولهذا يرى الجبان الخائف صورا هائلة والغول التي تحدث



بها في الصحارى وما يسمع من كلامه هذا سببه وقد يشتد شهوة
الضعيف فيشاهد ما يشتهيه ويمد اليه كأنه يأكله ويرى صورا
لا وجود لها سبب ذلك **التاسع** في اصول المعجزات
والكرامات وهي ثلثة الاول خاصية في النفس وجوهرها
لتؤثر في هيولى العالم بازالة صورة وايجاد صورة وبان يؤثر في
استحالة الهوا الى الغيم ويحدث مطرا مثل الطوفان او بقدر حاجة
الاستسقا او ما يجري مجراه وهذا ممكن فانه قد ثبت في الالهيات
ان الهيولى مطيعة للنفوس وتتاثر بها ولان هذه الصور تتعاقب

عليها

عليها من آثار النفوس الفلكية والنفس الانسانية من جوهر تلك النفوس
وشديد الشبه بها الا ان نسبتها اليه نسبة السراج الى الشمس
وذلك لا يمنع المشابهة في كون السراج مؤثرا في التسخين والاضاءة كالشمس
فكذلك نفس الانسان تؤثر في هيولى العالم لكن الغالب انها تقتصر اثره
في عالمه الخاص وهو بدنه ولذلك اذا حصل في النفس صورة مكروهة
استحال مزاج البدن وحدثت رطوبة العرق واذا حدثت في النفس
الغلبة حمي مزاج البدن واحمر الوجه واذا وقعت صورة مشتهاة
في النفس حدثت في اوعية حرارة مبخرة مهيجة للريح حتى تمتلئ عروق
آلة الوقاع فتستعد له وهذه الحرارة والرطوبة والبرودة التي تحدث
في البدن من هذه التصورات ليست عن حرارة وبرودة ورطوبة اخرى
بل عن مجرد التصور فاذا صار مجرد التصور سببا لحدوث هذه التغيرات
في هيولى البدن وليس ذلك لكون النفس منطبعة فيه اذ ليست في البدن
فكان ينبغي ان تؤثر في بدن غيره وفي هيولى العالم مثل هذا التأثير ولكن
علاقة طبيعية مع بدنه الخاص به لحدوثه وعشقه له بالطبع ونزوعه
اليه ولا يمكن مثل هذا العشق الطبيعي اذ الولد ربما وقع في ماء او نار والام
قد تلقي نفسها في الحال وراءه فاذا لم يبعد عشق نفسها لبدن آخر هو فرع
بدنها لم يمتنع ان يبعد عشقها لبدنها بالطبع وان لم تكن حالّة في بدن نفسها
ولا في بدن الولد وهذه العلاقة العشقية هي التي تقصر تأثيرها عليه
وقد يتعدى اثر بعض النفوس الى بدن آخر حتى تفسد الروح بالتوهم
وتقتل الانسان ويعبر عن ذلك بانه اصابه العين ولذلك قال صلعم
العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر وقال العين حق معناه انه
يستحسن الرجل شيئا ويتعجب منه ويكون النفس خبيثا حسودا فيتوهم
سقوط الجمل فينفعل جسم الجمل عند توهمه ويسقط في الحال واذا كان

هذا ممكنا لم يبعد ان تقوى نفس على التاثير قوة اكثر من هذا فيؤثر في هيولى
العالم باحداث حراره وبروده وحركة وجميع تغاير العالم السفلي ينبعث
عن الحراره والبروده والحركة كما سبق في حوادث الجو وغيره فمثل هذا يعبر
عنه بالكرامة والمعجزة **الخاصية الثانية** القوة النظرية وهي
ان تصفو النفس صفاء تكون به شديدة الاستعداد للاتصال بالعقل الفعال
حتى يفيض عليه العلوم فان النفس منقسمة الى ما يحتاج الى التعلم والى ما
يستغني عنه والمحتاج الى التعلم قد لا يؤثر فيه تعليم وان طال تعبه وقد
يتعلم على قرب وكم من شخص يستنبط الشيء من نفسه من غير معلم بل العلوم
كلها اذا تاملتها فهي مستنبطة للنفوس فان المتعلم لم يتعلم من معلم
الى غير نهاية بل ينتهي الى من عرف من نفسه وما من ناظر الا وهو
يذكر استنباطات كثيرة ويفهمها من نفسه من غير معلم وذلك بان يخطر
بباله النتيجة فينتبه الى الحد الاوسط فيجزم النتيجة كمن نظر الى سقوط
الحجر الى اسفل فيخطر له انه لاختلاف الجهتين لما كان ينزل من اعلى الى
اسفل ثم يخطر له ان اختلاف الجهتين لا يكون الا بالبعد من جسم والقرب
منه وذلك لا يتصور الا بمحيط وحركة فينكشف له به ان السما محيطة
ولا بد له من وجود او ينظر في حدوث الحركة فيخطر له ان كل حادث فلا
بد له من سبب حادث ويتسلسل الى غير نهاية فيعرف ان ذلك لا يكون
الا بحركة دورية ثم يخطر له ان الحركة الدورية لا تكون بالطبع فانها
رجوع الى ما فارقه من الموضع فيحتاج الى النفس والنفس يحتاج الى العقل
كما سبق فهذا وامثاله غير محال ان يخطر واذا خطر فليس بمحال ان
يتمادى الى اخر المعقولات اما في زمان طويل او قصير ومن انكشف له
هذه المعقولات كلها في زمان قصير من غير تعلم فيقال له نبي او ولي
ولن ذلك معجزة او كرامة وهو ممكن وليس بمحال واذا جاز ان يتمكن القصور

الى حد يمنع عن الفهم والتعلم فلم لا يجوز ان يترقى الكمال الى حد يغني عن التعلم
وكيف لا يمكن هذا ولا يمتنع وكم من متعلمين قد سبق احدهما الآخر كما في
العلوم مع ان اجتهاده اقل ولكن لشدة الحدس وقوة الذكا والزيادة في
هذا من الممكنات **الخاصية الثالثة** القوة المتخيلة بان تقوى
النفس فيتصل في اليقظة بعالم الغيب كما سبق وتحاكي المتخيلة ما ادرك
بصور جميلة واصوات منظومة فيرى في اليقظة ويسمع ما كان يراه
ويسمعه في النوم للسبب الذي ذكرناه فيكون الصورة المحاكية للجوهر
الشريف صور عجيبة في غاية الحسن وهو الملك الذي يراه النبي والولي
فيكون المعارف التي تصل الى النفس متى اتصل بالجواهر الشريفة تتمثل
بالكلام الحسن المنظوم الواقع في الحس المشترك فيكون مسموعا فهذا
ايضا ممكن غير مستحيل وهذه طبقات النبوة ومن اجتمع له الثلاث
فهو النبي الافضل وهذه هي الدرجة القصوى من درجات الانسان
وهي متصلة بدرجة الانبيا لكن الانبيا في هذا لهم تفاوت فقد يكون
للواحد خاصيتان من هذه الثلاث وقد يكون واحدة وقد لا يكون
الا بجزء الرويا وقد يكون له من كل واحد شيء ضعيف وفيه يتفاوت
منازلهم بالقرب من الله تعالى وما يكنه **العاشر في اثبات**
النبي صلى الله عليه وسلم لابد وان يدخل في الوجود ولمن يصدق بدخوله
في الوجود وذلك ان العالم لا ينتظم الا بقانون متبوع بين كافة الخلق
يحكمون به بالعدل والا تقاتلوا وهلك العالم فكما لا بد لنظام العالم
من المطر مثلا والعناية الالهية لم تقصر عن ارسال السما مدرارا
فنظام العالم لا يستغني عمن يعرفهم وجه صلاح الدنيا والاخرة والاستقلال
بذلك كله واحد وهذا النظام موجود في العالم فاذن سبب النظام موجود
ومن هو سبب النظام في هذا فهو خليفة الله في ارضه او بواسطته

فيهدي الخلق للهداية الى مصالح الدنيا والآخرة فالخلق دون الهداية
لا تفضي الى خير ولذلك قال تعالى قدر فهدى واعطى كل شيء خلقه
ثم هدى فالملك واسطة بين الله وبين النبي والنبي واسطة بين الملك
وبين العلماء والعلماء واسطة بين النبي والعوام فالعلماء قريب من النبي
والنبي قريب من الملك والملك قريب من الله تعالى ثم تتفاوت درجات
الملائكة والانبياء والعلماء في مراتب القرب تفاوتا لا يحصى فهذا
ما قصدنا لذكره في معرفة الله وصفاته وافعاله ومعرفة
النفس وقد اتينا به بحمد الله ومنه والصلاة على رسوله سيدنا
محمد وآله وعترته وسلم تسليما كثيرا
تم كتاب المضنون به على غير اهله نسخا
في العشر الاوسط من ذي القعدة سنة سبع وتسعين

المسائل المضنون بها على غير اهلها للغزالي رحمه الله
بسم الله الرحمن الرحيم سئل الامام ابو حامد
محمد بن محمد بن محمد الغزالي رحمه الله عن معنى قوله تعالى الله الذي خلق سبع
سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا ان الله على كل شيء قدير
وان الله قد احاط بكل شيء علما هل في العقل دليل قاطع على انها سبع سموات
كما انبأ عنه الكتاب العزيز وما فائدة قوله تعالى ومن الارض مثلهن وحيث
ورد ذكر الارض في القرآن لم يرد فيه سبع ارضين كما ورد في ذكر السموات
وما وجه انتظام ذكر القدرة والعلم اثر ذكر السموات والارضين ● وما
معنى قوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض وما هذا الكرسي وما صفته
وهل هو العلم كما روي عن بعض اهل التفسير انه العلم واستشهد على ذلك
بقول بعض الشعراء ولا بكرسي علم الله مخلوق اي لا يعلم علمه ● وعن
قوله تعالى والسماء وما بناها وما معنى القسم بها وهل تفضل في معنى من
المعاني الارض ام لا ● وعن قوله تعالى أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم
الارض فاخبر تعالى انه في السماء وهو تعالى واجب الوجود ولا يصح عليه
الحلول في الاماكن والجهة تعالى عن ذلك ● وما معنى قوله تعالى في
اهل الجنة والنار خالدين فيها ما دامت السموات والارض ونعيم الدار
الآخرة لا يفنى وقد اعطى ظاهر ذاك ان السماء والارض غير فانيتين ● وما
معنى قوله وان الدار الآخرة لهي الحيوان والدار الآخرة على ما وردت
به الظواهر مكان يحل فيه ويتمكن فيه كالارض الا انها اشرف فكيف
يصح عليها الحيوانية ● وما معنى قوله تعالى فلا اقسم بالخنس الجوار
الكنس ● وما معنى قوله تعالى فلا اقسم بمواقع النجوم ● وعن قول
ابرهيم عليه السلم فيما اخبر الله تعالى عنه فنظر نظرة في النجوم فقال اني
سقيم هل في ذلك دليل على صحة القول بالقضاء بالنجوم وانها مؤثرة في

هذا العالم الكاين الفاسد ؟ عسى تتفضل بالجواب عن هذه الاسولة
وكشف ما وقع في النفس من اشكال ظواهرها ومخالفتها لما اجتمع عليه من
حدوثها عن علم وانها لا تؤثر وهل يطرد ذلك مع دلالة العقل منعما متطولا

فاجاب رضي الله عنه بان قال اما الجواب عن قوله تعالى
الله الذي خلق سبع سموات الاية فقد توفاه الراسخون من العلما اذ تكل
عنه افهام الكثر المتسمين بالعلم فضلا عن العامة وقد قال ابن عباس لو
فسرتها لرجمتموني وخرج عنه ابن ابي خيثمة لو اعلمتكم بتفسيرها
لكفرتم وروى عنه ايضا لقلتم اني كافر ولكن كما ينبغي ان يضن بغريب العلم
عن غير اهله كذلك ينبغي ان يبذل لاهله فاعلم اولا ان عدة الافلاك
المحيطة بجميع حركات الكواكب ثمانية منها سبعة للكواكب السبعة
الجارية والثامن سيأتي ذكره في شرح الكرسي وتحصيل امره وليس
في ذكر سبعة ما ينفي ان يكون تسعة او عشرة ويكون الغرض من ذكر
هذه السبعة تشابهها لانه ليس في كل فلك منها الا كوكب واحد وهيئة
هذه الافلاك هيئة الاكر بعضها في جوف بعض فاصغرهن هي اقربهن الى
الارض وهي كرة القمر والثانية لعطارد والثالثة للزهرة والرابعة
للشمس والخامسة للمريخ والسادسة للمشتري والسابعة
لزحل ومراكز هذه الاكر خارجة من مركز الارض في جهات مختلفة حوالى
مركز فلك الكواكب الثابتة على ما يأتي بيانه بعد ذكره والدليل على
تكوير الفلك انه لو كان سطحيا على ما يزعم بعض الناس لما كان يجب ان
يكون بعد نواحي السما منا على قدر واحد بل كان يجب ان يكون اقرب
مواضع السما منا ما كان محاذيا لرؤوسنا وما جاوز ذلك الى نواحي
الافاق فيكثر البعد واجمع الحكما ان جميع الكواكب العلوية والسبعة التي
ذكرنا تسير سيرا واحدا في الحقيقة لانها من جنس واحد وطبيعة واحدة

فلا

فلا يصح ان يكون بعضها اسرع من بعض ولا ابطا من بعض ولا ينقطع منها كوكب
شيا من الفلك الا قطع كل كوكب منها بمقدار مسافة ما قطع ذلك الكوكب
من الفلك وانما صارت الشمس تدور فلكها سنة وثلث الف دورة لا سيما
الكواكب العلوية دورة واحدة وذلك لصغر قدر مدار الشمس عن مدار
الكواكب العلوية وصار القمر يدور فلكه ثلاث مائة وخمسا وتسعين دورة
قبل ان يستتم زحل دورة واحدة لصغر مدار القمر عن مدار زحل فاعلى
هذه السبعة زحل ومسيره في كل برج اثنان وثلاثون شهرا ثم يليه المشتري
ومسيره في كل برج سنة ثم يليه المريخ ومسيره في كل برج خمسة واربعين
يوما ثم يليه الشمس ومسيرها في كل برج شهر ثم يليها الزهرة ومسيرها
في كل برج سبعة وعشرون يوما ثم يليها عطارد ومسيره في كل برج
تسعة ايام ثم يليه القمر ومسيره في كل برج ليلتان وثلث ليلة والجوزهر
مسيره في كل برج ثمانية عشر شهرا فان قيل هل بين كل سمائين خلا
فالجواب ان الخلا ممتنع ومحال وباطل لكونه ان الخلا انما وقع
من الهوا لان الحس لا يدركه فيظن الانسان ان الكوز الذي لا ما فيه
فارغ خال وما توهمه ارباب الخلا هو شي مثل الهوا الا ان له مقدارا
مخصوصا وهو قايم بنفسه ومنقسم ولا نعني نحن بالجسم الا ما وجدت
فيه هذه الصفات وبهذا الاعتبار كان الهوا جسما والخلا ليس عدما
محضا فانه يوصف بانه صغير وكبير ومسدس ومربع ومستدير
وانه يتسع لذراعين من الخلا الاكثر ولو كان اقل فلا يطابقه والنفي
المحض لا يوصف بمثل هذه الاوصاف وعلى ذلك ادلة غير هذا فهذا
دليل على نفيه على الجملة واما ما يدل على انه لا خلا بين الافلاك
خاصة فان ابعد بعد الزهرة هو اقرب بعد الشمس وكذلك القمر
اقرب بعده من الارض يكون ثلاثا وثلثين مرة مثل نصف قطر الارض ونصف

وقصف عشر مرة وهو مائة الف وتسعة الف ميل وستة وعشرون ميلا وابعد
بعد القمر الذي هو اقرب بعد عطارد اربع وستون مرة مثل نصف قطر الارض
وسدس سدسه وهو مايتا الف وثمانية الاف ميل وخمس مائة واثنان
واربعون ميلا وكذلك ابعد بعد عطارد هو اقرب بعد الزهرة وهو مائة
وتسعة وستون مرة مثل نصف قطر الارض وهو خمس مائة الف ميل واثنان
واربعون الف ميل وسبع مائة وخمسون ميلا وابعد بعد الزهرة هو اقرب
بعد الشمس وهو الف ومائة وعشرون مرة مثل نصف قطر الارض وهو
ثلثة الف الف وستمائة الف واربعون الف ميل وابعد بعد الشمس
الذي هو اقرب بعد المريخ الف ومائتان وعشرون مرة نصف قطر الارض
وهو ثلاثة الف الف وتسع مائة الف وخمسة وستون الف ميل وكذلك
سايرها فان **قيل** ان لم يكن بينها خلا فلعل بينها هوا فالجواب
ان ذلك باطل من وجهين احدهما انه اذا كان ابعد بعد احدها هو اقرب
بعد الاخر لم يصح ان يكون بينها غيرهما والثاني انه لو كان بينها هوا لكان
فيها كون وفساد وحركة مستقيمة ولجاز ان يخلع صورته التي هي الهوائيه
الى صورة المائيه والنارية فان **قيل** وما المانع لذلك فالجواب
ان حركة السموات باسرها لما كانت مستديرة وذلك مشاهد استحال الهلاك
والانفصال عليها لان ذلك لو كان لم يخل اما ان يكون بزوال عرض منه وهو
الانحلال او زوال صورته وطبيعته وعدمه من اصله صورته ومادته
ومحال عليه الانكسار فان معناه ذهاب الاجزا طولا وعرضا في جهات
مستقيمة وباطل ان يعرض بطلان صورته عن مادته لان مادته لا تخلو
اما ان تبقى خالية عن الصورة وهو محال او تلبس صورة اخرى فتكون ذلك كونا
وفسادا ومن ضرورته قبول الحركة المستقيمة كما يكون للهوا فانه اذا خلع
صورة الهوا ولبس صورة المائية لم يتصور الا ان يتحرك الى حيز الهوا

حركة

حركة مستقيمة واما عدمه من اصله اي عدم مادته فهو محال لان كل ما
ليس له مادة مشتركة فيستحيل عدمه بعد الوجود كما يستحيل وجوده بعد
العدم وكل حادث فله مادة اذ امكان حدوثه قبل حدوثه وصف ثابت
فلا بد له من محل فكذلك لا يعدم الشي الا عن مادة حتى يبقى امكان وجوده بعد
عدمه في مادته والا ينعدم انعدامًا يستحيل بعده وجوده ومحال ان ينقلب
الموجود محالا واذا بقي ممكنا استدعى الامكان الذي هو وصف اضافي جوهرا
يقوم به واذا ثبت استحالة التغير عليه لم يكن حركته للشهوة ولا الغضب
فلا يبقى الا غرض عقلي سنذكره بعد فان **قيل** من اين قلتم انها اعداد
مع قولكم انها تسير مسيرا واحدا وانه لا يصح ان يبطي بعضها ويسرع بعضها
ولان حركتها كلها واحدة ولان الاختلاف في سيرها انما هو لسعة مدار بعضها
وضيق مدار البعض فالجواب انها لو كانت كلها من نوع واحد
مع ان المشاهدة قد دلت على كثرتها فلا بد ان يكون انواعها مختلفة ولا
يكون من نوع واحد وعلى ذلك نستدل الان احدها انها لو كانت
من نوع واحد لكان نسبة بعض اجزائها الى بعض الاجزا كنسبة بعض اجزائها
الى جزء اخر منها ولو كان كذلك لكانت الكل متواصلة لا متفاصلة و
الانفصال لا سبب له الا تباين الطبع وهذا كما ان الما لا يختلط بالدهن اذا
صب عليه بل يكون مباينا والما يختلط بالما ويتصل به والدهن بالدهن
فكما نعلم باتصال اجزا الما نسبة بعضها الى بعض نسبة اجزائها الى اجزا
الدهن بالانفصال فكذلك هاهنا اذ لا مانع للاتصال مع تشابه الكل الثاني
ان بعضها اسفل وبعضها اعلى وبعضها حاوية وبعضها محوية وذلك يدل
على تفاوت الطباع واختلاف الانواع لان الاسفل لو كان من نوع الاعلى
لجاز له ان يتحرك الى المكان الاعلى كما يكون في اجزا الما والهوا ان يتحرك
الى اسفل واعلى من حيز الما والهوا ولو جاز ذلك لكان قابلا للحركة المستقيمة

فان قلتم انكم جعلتم الافلاك مستديرة وقد نازع قوم في وجوه الزايد وقالوا لا تتصور شكل تعين في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى المحيط متساوية فالجواب ــــ ان الجسم مدرك الوجود بالحس وهو اما مفرد او اما مركب والمركب لا يكون الا من مفرد فلا بد من اثبات المفرد والمفرد هو الذي ليس فيه طبايع مختلفة بل طبع واحد متشابه كطبع الهوا والما فهذا اذا كان فيه مقدار بنفسه اما ان يكون له من ذاته شكل او لا يكون وباطل ان لا يكون له شكل اذ يكون اذ ذاك غير متناه وقد فرضنا قدرا متناهيا منه واذا حدث له شكل فهو اما كرة او مربع او غيره وهو محال ان يكون غير كرة لان الطبع المتشابه في محل متشابه لا يوجب شكلا مختلفا حتى يكون يقتضي في بعضه خطا وفي بعضه زاوية ولا متشابه في الاشكال الا الكرة فوجب ان يكون شكله كريا ومهما قطعت الكرة قطعا مستقيما كان المنقطع دايرة بالضرورة فقد ثبت امكان الدايرة من هذا الدليل وقد تقدم البرهان على تدوير السما واما قوله تعالى ومن الارض مثلهن فمعناه في العدد لا في الصفة وهيه الارض ثقيلة والفلك غير موصوف بخفة ولا ثقل بل هو امر اخر غير العناصر وقد تقدم البرهان على استحالة انكساره وانخراقه وذهابه وفنايه واستحالة اختلاف الصور عليه و الارض وما عليها الى مقعر فلك القمر بخلاف ذلك كله والاشارة بعد ذلك سبعا الى الاقاليم السبعة فالاقليم الاول يبتدي من المشرق من اقاصي الصين وينتهي الى بحر المغرب والثاني يبتدي من المشرق ثم يمر على بلاد الهند بعد مروره على بلاد الصين وينتهي الى بحر المغرب ايضا والثالث يبتدي من المشرق فيمر على بلاد الصين وينتهي الى بحر المغرب ايضا والرابع يبتدي من بلاد المشرق فيمر على بلاد التبت وينتهي الى بحر المغرب والخامس يبتدي من بلاد المشرق من بلاد ياجوج وماجوج ثم يمر على بلاد خراسان ثم

تكوينه

يمر

يمر على بلاد الاندلس حتى ينتهي الى بحر المغرب والسادس يبتدي من بلاد المشرق فيمر على بلاد ياجوج وماجوج ويقطع وسط بحر جرجان وينتهي الى بحر المغرب والسابع يبتدي من المشرق ويمر ببلاد ياجوج وماجوج الى بحر الروم ببلاد جرجان وينتهي الى بحر المغرب ولكل اقليم منها نسبة الى الفلك في الطول وهو بعد كل موضع فيه من اول الربع المسكون مما يلي المشرق والمغرب وفي العرض وهو تباعد الموضع عن دايرة الاستوا وهو مقدار ارتفاع القطب عن الافق والارض كرية الشكل بدليل ان الشمس والقمر وساير الكواكب لا يوجد طلوعها وغروبها على جميع نواحي الارض في وقت واحد بل طلوعها على المواضع المشرقية من الارض قبل طلوعها على المواضع المغربية ومغيبها عن المشرقية قبل مغيبها عن المغربية وذلك يبين من قبل الاعراض التي تعرض في العلو مثل كسوف القمر فانه اذا رصد في بلدين متباعدين من المشرق والمغرب ووجد مثلا وقت كسوفه في البلد الشرقي على ثلاث ساعات من الليل كان ذكره في البلد الغربي على اقل من ثلث ساعات من الليل بقدر المسافة بين البلدين وقدرها من قدر الفلك كقدر النقطة من الدايرة الصغرى والدليل على ذلك ان حجم كل واحد منها يرى في جميع نواحي السما على قدر واحد فيدل ذلك على ان بعد ما بين السما والارض من جميع الجهات بقدر واحد فباضطرار ان تكون الارض في وسط السما ولو لم تكن الارض في وسط السما وكانت الى موضع من السما اقرب منها الى موضع اخر لوجب ان يكون من يسكن بحيال الموضع القريب من السما لا يرى منها الا اقل من نصفها ومن يسكن بحيال الموضع البعيد من السما كان يجب ان يظهر له من السما اكثر من نصفها ابدا وهو خلاف ما نرى فيها لان جميع الناس في جميع نواحي الارض يظهر لهم من السما ابدا ستة بروج وتغيب عنهم ستة وهذا هو الدليل على ان الارض في صغرها عند السما مثل النقطة من الدايرة

وفي كل اقليم من هذه الاقاليم بلاد كثيرة وامم مختلفوا الالوان مختلفوا السيرة والشيم
وفي كل واحد منها من الحيوان والنبات انواع تختلف وعجايب يفوت الحصر
وكذلك من البحار والانهار والعيون واصناف المعادن فان قيل
فلعلها سبع ارضين وكل ارض منها باينة عن الاخرى او بينها خلا او ملا
فالجواب ان العناصر الاربعة التي هي النار والهوا والما والارض
في وسط السموات ولا ينبغي ان يكون خارجا منها ولا تصور ان يكون لها
في داخلها موضعان طبيعيان بل ينبغي ان يكون مكان كل واحد من العناصر
واحدا ولا يجوز ان يكون خارجا من السموات من حيث انها اجسام تستدعي
جهتين مختلفتين لقبولها الحركة المستقيمة فلا يتصور الا حيث يحيط بها جسم
يحدد جهتيها فان فرض خارج السطح الاعلى من العالم وليس تحيط به جسم
فهو محال ولئن فرض بينهما اخرى حتى يفرض عالمان متجاوران او متباعدان
فهو محال اذ يكون بينهما بعد هو خلا والخلا محال لان الجسم لو كان فيه كان
غير ساكن ولا متحرك لان السكون اما ان يكون بالطبع او بالقسر فان فرض
سكون الجسم في جزء من الخلا بالطبع فهو محال لان اجزا الخلا متشابهة لا
اختلاف فيها وان فرض بالقسر فانما يكون ذلك اذا كان له موضع اخر
يلايم على خلاف ما هو فيه فاذا انتفى الاختلاف انتفى الافتراق في
حق الطبع والقسر بعد الطبع واما الحركة فيه فان كان بالطبع فانه
يطلب موضعا مخالفا لما كان فيه ولا اختلاف فيه وكذلك القسر وانه
يكون ذلك لتغاير جهتين يتصور بينهما حركة مستقيمة فيحتاج الى ما يوجب
اختلاف الجهة والجسم لا يوجب اختلاف الجهة من خارج فيحتاج الى جسم
ثالث يحيط بهما ويحويهما وذلك ايضا محال ولهذا نقول انه يجب ان يكون
مكان العنصر البسيط واحدا لانه لو فرض له مكانان وتركنا الما مثلا
الذي له مكانان بين المكانين وخلي لكان لا يخلو اما ان يميل بالطبع

الى احدهما

الى احدهما فيكون هو المكان الطبيعي له دون الاخر او يقصد بعضه احدهما و
بعضه الاخر وهو محال لان الما بسيط متشابه وكل جملة منه فينبغي ان
يكون حركته متشابهة اذ لا تخصص في بعضها حتى يوجب ان يفارق بعضها
بعضا والمكان الطبيعي للجسم هو المكان الذي لو قدر في مواضع متفرقة
وخليت وطبعها تحرك الكل الى ذلك الموضع واجتمع فيه فمكان الكل ما يجتمع
فيه اجزا الكل والا فيؤدي الى محال فلهذا جا لفظ القران حيث ورد بذكر
الارض ومن الارض مثلهن ولم يرد بذكر ارضين تنبيها واشعارا انها
تشابهت في العدة دون الصفة فتامل نور النبوة كيف اشار الى الحقيقة
بالطف اشارة واوجز عبارة وذلك فضل الله يؤتيه من يشا والى هذا
السر اشار تعالى بقوله والسما رفعها ووضع الميزان اي العدل الذي صارت
به الارض لثقلها الى ابعد البعد فبذلك اخذ كل ما يستحقه من الصعود
والعلو والسفل ولا جور اذ لا عبث ولا خلا على ما سبق برهانه ومضى
بيانه واما قوله تعالى تتنزل الامر بينهن والامر غير الخلق ولله الخلق
والامر وهما متلازمان في الوجود غير ان الامر قبل الخلق بالسبب لا بالزمان
وعالم الخلق نفوس السماوات واجرامها دون عقولها فان قيل فمن اين
علمتم ذلك والظاهر انها جمادات كالارض وساير العناصر فالجواب
انها متحركة بالارادة اما حركتها فمشاهدة بالدور حول الوسط ويستحيل
ان يكون مثل هذه الحركة بطبع محض خال عن الارادة لان الحركة الطبيعية
هرب من موضع لطلب ان يعود بالطبع الى ما فارقه لانه ان كان ملايما
له فلم يفارقه وان كان منافيا فلم رجع اليه وما من موضع للسما يفارقه
بالحركة الا ويعود اليه وهو ابدا عايد على الدوام فلا يكون ذلك بالطبع
بل بالارادة والطبع والاختيار ولا يكون الارادة الا مع تصور وكل ما له تصور
وارادة فانا نسميه نفسا اذ ليس للجسم ارادة وتصور بمجرد كونه جسما

بل بطبيعة خاصة وصورة مخصوصة والعبارة عنها النفس فاذاً حركة
السما بالارادة حركة نفسانية ولا يجوز ان يكون محرك السما شيا عقلا محضا
لا يقبل التغير والنفس عبارة عما يقبل التغير فالثابت على حالة واحدة
لا يصدر عنه الا ثابت على حال واحدة اما اوضاع السما فانها دايما في
التبدل فيستحيل ان يكون موجبه ما هو ثابت غير متغير فان كان الموجب هي
الارادة فلا بد من تغير الارادة وتجددها فاذا لا بد من تجدد ارادات جزوية
لان الارادة الكلية لا توجب حركة جزوية وكل ما هو متغير يتغير الارادة
والتصور يسمى نفسا لا عقلا والحركة تدل على اثبات جوهر شريف غير متغير
ليس بجسم ولا منطبع فيه ومثل هذا يسمى عقلا مجردا وانما تدل عليه
بواسطة عدم التناهي فان هذه الحركة دايمة لا نهاية لها فلا بد
وان يكون لها استمداد من قوة محركة ويستحيل ان يكون في الجسم قوة
على ما لا نهاية له فان كل جسم منقسم وينقسم بقدر انقسامه القوة
فلو توهمنا الانقسام لكان بعض القوى لا يخلو ان يحرك الى غير نهاية فيكون
الجزو مثل الكل من غير تفاوت وهو محال واما ان يحرك الى غاية والبعض
الاخر يحرك الى غاية ويكون المجموع متناهيا فثبت انه لا يتصور ان
تكون قوة على امر غير متناه وتكون تلك القوة في جسم فان قيل من
اين قلتم ان حركتها دايمة ولعلها حدثت في وقت معين فالجواب
ان وجود الاجسام تحت مقعر فلك القمر معلوم بالمشاهدة وهي قابلة
للتركيب فان الطين مثلا يتركب من الما والتراب فهذا التركيب المشاهد
يدل على وجود الحركة المستقيمة ويدل من حيث حدوثها على ان لها
سببا ولسببها سبب الى غير نهاية فحركة المركبات حادثة فتدل على حركة
دايمة لا نهاية لها فانا لو لم نفرض ذلك لم نتصور حدوث حادث واذ
الحوادث كاينة فلا بد من حركة دايمة لا نهاية لها وبرهانه ان

الحادث بغير سبب محال اذ لو كان معدوما قبل وكان لا يحدث فانما كان
لا يحدث لافتقار السبب الى مزيد حالة وشريطة ليستعد بها للاحداث
فاذا لا يحدث السبب ما لم تحدث تلك الحالة والسوال في تلك الحالة لازم
وانها لم حدثت الان ولم تحدث قبلها فتفتقر الى سبب وكذلك يتسلسل
ويفتقر الحادث بالضرورة الى اسباب لا نهاية لها ولا تخلو تلك العلل والاسباب
اما ان تكون على التساوق موجودة معا واما على التعاقب ووجود علل
بلا نهاية معا محال باطل وسنبينه بعد فلا يبقى الا التلاحق وذلك لا يكون
الا بحركة دايمة كل جزو منها كانه حادث وجملتها مطردة لا حدوث لها
حتى يكون اجزاوها سببا لما بعدها وكذا كل جزو ولو فرض انقطاع هذه
الحركة في حالة لاستحال بعدها حدوث حادث فاذا لم يحدث في حالة فلم
يحدث بعدها فيفتقر الى حادث وذلك الحادث يفتقر الى مثله فلا يتصور
الحدوث ومهما فرضت حركة دايمة انقطع السوال مثاله ان يقال لم
قبلت هذه الحبة في الارض النفس النباتية الان ولم تكن قبلها تقبله وكان
مدفونا في الارض فيقال لعنف البرودة في الشتا وعدم الاعتدال
من قبل فيقال ولم حدث الان الاعتدال فيقال لحدوث حرارة الهوا فيقال
ولم حدثت الان حرارة الهوا فيقال لارتفاع الشمس وقربها من وسط
السما بدخولها برج الحمل فيقال فلم دخل الان برج الحمل فيقال لان طبعه
الحركة وانما انفصل من برج الحوت الان ولم يمكن دخول الحمل الا بمفارقة
الحوت وبعد الوصول اليه فيكون مفارقة الحوت سبب دخول الحمل ويكون
كونه متحركا بالطبع مع الوصول الى الحوت سبب الانفصال منه ويكون سبب
الوصول الى الحوت الانفصال عما قبله وهكذا يتمادى الى غير نهاية فترجع
الحوادث بعد تسلسل اسبابها الارضية بالاخرة لا محالة الى الحركة السماوية
ولا يمكن ان يكون الا كذلك فان قيل هذا يدل على ان العالم لا مفتتح له

وانه ازلي الوجود فالجواب انه لا يخلو اما ان يكون وجوده
مستحيلا او ممكنا فالامكان يستدعي محلا ومادة يكون فيه ويلزم منه ان
كل حادث فتسبقه مادة فلا يمكن ان تكون المادة حادثة بل قديمة
لان كل حادث فهو قبل الحدوث بالقوة اي هو قبل الحدوث ممكن الحدوث
فامكان الحدوث سابق الحدوث فلا يخلو هذا الامكان اما ان يكون شيئا
حاصلا او عبارة عن لا شيء فان كان عبارة عن لا شيء فليس لهذا الحادث
اذا امكان فاذا لا يمكن ان يكون فاذا هو ممتنع ان يكون ولو كان ممتنعا
ان يكون لم يكن قط وهذا محال فاذا ثبت ان الامكان امر حاصل قضى العقل
به فلا يخلو اما ان يكون قائما بنفسه جوهرا واما ان يكون وصفا مستدعيا
لموضوع وباطل ان يقال ان الامكان جوهر قائم بنفسه لانه وصف مضاف
الى ما هو امكانه لا يعقل قيامه بنفسه فوجب لا محالة ان يكون له موضوع
هو فيه ويرجع حاصل الامكان الى وصف المحل بقبول التغير كما يقال
هذا الصبي ممكن ان يتعلم فيكون العلم ممكنا لهذا الصبي وهذه النطفة ممكن
فيها ان تصير انسانا فيكون امكان وجود الانسانية وصفا في النطفة
فان قيل اذا كان قديما فمن اين قلتم انه صنع البارئ تعالى والفعل
انما يصح باخراج شيء من العدم الى الوجود فالجواب ان تعلق
الفعل بالفاعل لا يخلو اما ان يكون من جهة وجود الفعل او من جهة
عدمه السابق او من كليهما وباطل ان يكون من جهة عدمه لان العدم
لا تعلق له بالفاعل وباطل ان يكون من كليهما لانه اذا بطل تعلق العدم
بالفاعل فلم يبق الا وجوده فالمتعلق بالفاعل وجود الفعل لا عدمه
فان قيل تعلق به من حيث انه وجود مسبوق بعدم بمعنى ذلك انه موجود
بعد عدمه ولا تاثير للفاعل بهذا التقييد في كونه موجودا بعد عدم اذ
هذا الوجود لا يمكن ان يكون الا موجودا بعد عدم فهو بعد العدم لذاته

ولو اراد الفاعل ان يجعله موجودا الا يكون بعد عدم لم يمكن فكونه بعد العدم
ليس بجعل جاعل وانما تاثير الفاعل في وجوده ثم نقدر الفاعل في الازل يفعل
ولا يوجد فاما ان يوجد لا بعد العدم فهو محال فاذا افتقار الحادث الى الفاعل
من جهة وجوده فقط فانه ممكن من هذه الجهة فاما كونه موجودا بعد العدم فهو
واجب لا ممكن فلا حاجة فيه الى الفاعل وكون الفاعل علة لا يخلو ان يكون من
حيث ان لغيره وجودا به او من حيث لم يكن وجوده ثم حصل به والحق انه علة
من حيث ان لغيره وجودا به لا من حيث انه لم يكن ثم كان فانه انما لم يكن
الوجود فيه من قبل انه لم تكن علة فذلك في حكم عدم كونه علة لا في حكم كونه
علة وفاعلا كما ان الانسان اذا لم يرد ان يكون الشيء الذي لا يكون الا بارادة
ثم اراد فاذا حصل المراد كان من حيث ان المريد حاصل والارادة حاصلة
لا من حيث ان المراد صار حاصلا بعد العدم بهذا التقييد فان قيل
لعل السماء الاعلى المسمى العرش علة للسماء الثانية وهكذا الى السماء الدنيا
يكون كل سماء اعلى علة لما دونه وسماء الدنيا علة لعالم الكون والفساد
فالجواب ان السماء جسم ولئن كان اثرا ولا يجوز ان يكون جسم
سببا في وجود جسم اول وعلة فيه لان الجسم انما يؤثر في الشيء اذا وصل
الى مماسته ومجاورته او موازاته وبالجملة اذا ناسبه مناسبة
كما تؤثر الشمس في اضاءة الجسم اذا حاذاه ولم يكن بينهما حائل وكما تؤثر
النار في احراق ما يلاقيه ويماسه فاذا لا بد وان يكون ثم موجود
يلاقيه الجسم الفاعل حتى يؤثر فيه فيحصل باثره شيء اخر واذا لم يكن موجودا
استحال ان يحدث بالجسم اختراع موجود اخر والدليل على ان الجسم
لا يفعل جسما انه لو فعل فاما ان يفعل بمجرد المادة او بمجرد الصورة او
بالصورة مع توسط المادة وباطل ان يفعل بمجرد المادة لان حقيقة
المادة كونها قابلة للصورة فان كانت فاعلة لم تكن فاعلة من حيث انها

قابلة بل من وجه آخر فيكون فيها شيئان احدهما ما به القبول وباعتباره هي مادة
والآخر ما به الفعل وهو الصورة اذ لا نعني بالصورة غيره فيكون المادة فيها
صورة ولا يكون مجرداً وباطل ان يفعل بمجرد الصورة لانها لا توجد بنفسها بل
وجودها في المادة وان كان بتوسط المادة فاما ان يكون المادة واسطة حقيقية
حتى يكون الصورة علة المادة والمادة علة الشيء فيكون الصورة علة العلة وهذا
يرجع الى ان المادة من حيث هي مادة قد فعلت وذلك باطل واما ان يكون بتوسط
المادة من حيث انها بتوسطها يصل الى الشيء حتى يلاقيه ومن هناك فيؤثر فيما
يلاقيه وهذا يستدعي لا محالة شيئاً يكون ها هنا وهناك حتى يؤثر الجسم فيه
فان قيل فمن اين قلتم ان عقولها المجردة ينبغي ان يكون كثيرة ولا يكون واحداً
ولا اقل من عدد الاجسام السماوية لانها مختلفة الطبايع وممكنة فيحتاج
وجودها الى علة والواحد لا يتصور منه الا واحد فلا بد من عدد حتى يصدر
من كل واحد واحد وينبغي ان يختلف بالنوع حتى يصدر منها انواع مختلفة
والكثرة بالعدد لا يتصور في نوع واحد الا بكثرة المادة وما ليس في مادة
فلا يكثر الا باختلاف النوع وهو الاختصاص بفعل يباين به الآخر ولا يكون
بعارض اذ يستحيل ان يلزم الشيء عارض لا يوجد نوعه واذا لم يكن مادة
ولم يكن كثرة الا بالنوع وهذه العقول ينبغي ان يكون معشوقاً لكل واحدة
في حركتها فانه بان في الرياضيات ان حركاتها مختلفة فلو كان المطلوب
واحداً لكان الطلب واحداً فيكون لكل واحد نفس يخصه بحركة بطريق المباشرة
والفعل وعقل مجرد يخصه بحركة بطريق العشق ويكون النفوس هي الملائكة
السماوية لاختصاصها باجسامها السماوية وتلك العقول هي الملائكة
المقربة لبراءتها عن علائق المواد وقربها في الصفات من رب الارباب
فان قيل الامر من الفاظ الاضافات يدل على آمر ومأمور به ومأمور
فمن الآمر ومن المأمور وما الشيء المأمور به فالجواب

ان الآمر هو الباري عز وجل فان قيل ما الدليل عليه فان المتكلمين قد استدلوا
على وجوده بدلايل واهية فصار اكثرها تمثيلاً لانهم قالوا البناء يدل على بانٍ
والكتابة على كاتب فالعالم كذلك ينبغي ان يكون بل احرى لعجابة صنعته
وكثرة عجايبه وفنون حكمته وربما جرروا فقالوا لو نظرنا الى البيت مثلاً فرايناه
حادثاً ومصوراً ثم نظرنا الى السماء فرايناه مصوراً فنقلنا الحكم اليه وقلنا
كل جسم مصور فهو حادث قياساً على البيت وهو باطل لانه يحتمل ان يقال
ليس الحكم معللاً في الاصل بالتصوير بل لعلة قاصرة على ذاته لا تتعداه
لكونه بيتاً مثلاً ولن ثبت ان غير البيت حادث يكون معللاً بما يجمع البيت
وذلك الشيء لا يتعدى الى السماء فالجواب ان العالم المحسوس
الظاهر الوجود وهو اجسام واعراض اثبتها غير ماهيتها وما كان كذلك
فهو ممكن واذا كان ممكناً فهو محدث ولا يكون موجوداً بنفسه بل بغيره
والعلل لا يخلو ان يتسلسل او يتناهى فان تناهت فذلك الطرف اما
واجب الوجود او غيره فان كان غيره فذلك الطرف اما ان يكون له علة
او لا علة له فاما التسلسل فباطل لان عللاً لا نهاية لها اذا فرضت
مترتبة بحيث يكون بعضها علة لبعض فلا بد وان ينتهي الى علة ليست
بمعلولة وهي طرف فيتناهى فان كانت لا ينتهي الى طرف بل يتمادى بلا اشكال
في ان جملة تلك العلل التي لا نهاية لها داخلة في الوجود من حيث هي
جملة اما ان يكون ممكنة معلولة او واجبة وباطل ان يكون واجبة
لان الجملة حصلت باحاد معلولة والحاصل بالمعلول لا يكون واجباً
فلا بد وان يكون معلولة فيفتقر الى علة خارجة عن تلك الجملة فان
كل ما هو من تلك الآحاد فقد اخذناها في الجملة وثبت الحكم على الجملة
المستوعبة للآحاد بانها معلولة فيفتقر الى علة خارجة ليست بمعلولة
فيكون طرفاً لا محالة ويصير متناهياً فان قيل ان تناهت من ذلك فلعله

غير واجب الوجود قيل لو كان كذلك لجاز ان يكونا اثنين وذلك باطل لانه
لا يخلوا ان يتشابها من كل وجه او يختلفا فلو تشابها من كل وجه بطل التعدد
لان الكل لا يعدم خاصا الا بفصل او عارض يختص به فان اختلفا بفصل او عارض
فهو محال لان الفصل والعارض لا مدخل له في حقيقة ذات الكل فان قيل العاقل
الطرف علته شيء من معلولاته وهذا ايضا محال لانه يؤدي الى ان يكون المعلول
علة اذ معلول المعلول معلول فكيف يعود علة وعلة العلة علة فكيف يعود
معلولا فلم يبق بالبرهان الا الارتقاء الى طرف هو واجب الوجود ولواجب
الوجود صفات كثيرة قد ذكرناها في موضعها الا ان هذه بهذه الغرض منها ان
ما جاء في الكتاب العزيز مطابق للحقيقة ومبني عليها وذلك هو الاعجاز الذي
اراده المتكلمون ووقفوا دونه فان قيل فما امره فالجواب
انه ما يصدر عنه بغير واسطة فان قيل وما ذا الذي فالجواب انه لا يصح
ان يصدر من واجب الوجود بغير واسطة الا شيء واحد وانما يصدر عنه اشياء
كثيرة على ترتيب وبوسايط لانه متشابه واحد لا كثرة فيه وانه لا يجوز ان
يكون له صفة زايدة على الذات لانه لئن كان بعدمه وحدها يزوال تلك الصفة
حتى يبطل وحدها يفقد [illegible] عدمها فقد تعلق وصار مركبا من اجزاء لا
تلزم ذاته الا بمجموعها وكل مركب من اشياء فهو معلول ولئن كان لا يلزم عدمه
من تقدير عدم تلك الصفة فهي عرضية كالعلم في الانسان مثلا وذلك محال
لان كل عرض معلول وايضا فان الكثرة اما ان يكون بكثرة اجزا تستقل احادها
ككثرة الجسم او بكثرة المعنى كالصورة والهيولى وكالوجود والماهية وذلك
منفي عنه لانه وجود غير مضاف الى ماهية فلا يبقى الا الوحدة من كل وجه
والواحد لا يصدر منه الا واحد سيما انه انا عرضنا جسما على شيء فسخنه
فوضعناه على الغير فبرده فنعلم ضرورة ان بينهما اختلافا لانهما لو تماثلا لتماثل
فعلاهما فهما استحال وجود شيئين مختلفين عن ذاتين غير مختلفين فان قيل

عن ذات واحدة اولى لان الشيء عن غيره ابعد منه عن نفسه فاذا كانت
مماثلته للغير يوصل لان الله فعله جعله مماثلة لنفسه اولى بذلك
والمماثلة في النفس مجاز لكن المقصود التفهيم فكل ما شابه الموجود الاول
الصادر عن واجب الوجود في البراءة عن المادة يسمى بالامر وهي عشرة في العدد
احدها العقل المدبر لعالم الكون والفساد فان قيل فما المامور به فالجواب
ان الاجسام السماوية لما كان لها نفوس على ما تقدم برهانه وكانت حركاتها
الدائمة تدل على اثبات عقول مجردة لها كان لها طلب لما هو خاصية
واجب الوجود وهو انه دايما بالفعل ليس فيه شيء قايم بالقوة اذ كون الشيء
بالقوة نقصان اذ معناه فقد كمال ممكن حصوله والجسم السماوي لا يكون
بالقوة في جوهره فانه ليس بحادث ولا في اعراضه الذاتية ولا في شكله
بل هو بالفعل لان له من الاشكال افضلها وهو الكرة ومن الهيآت افضلها
وهي الاضاءة والتشفيف وانما بقي له امر واحد على وضع اخر اذ لا يمكن
ان يكون على وضعين في حالة واحدة واذا لم يمكن جميع ذلك بالفعل وامكن
الجمع بالنوع على سبيل التعاقب فاذا الجسم السماوي مهما تكلف استيفاء
نوع الاضافة لنفسه بالفعل دايما فقد تشبه بالجواهر العقلية الشريفة
بغاية ما يمكن في نفسه ويكون ذلك من طلبه للتشبه عبادة لرب العالمين
فهذا هو المامور به فان قيل فكيف نزل الامر من السماء والارض
والامر هو العقول المفارقة البرية لا يصح عليها انتقال ولا زوال ولا زمان
ولا مكان فالجواب ان العرب قد تخبر عن الشيء بالسبب
الموقع له وعلى هذا قال الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم
رعيناه ولئن كانوا غضابا فسمى النبات باسم سببه وهو المطر فسموه
به لما كان عنه وما هو الاصل في وجوده الا ترى ان ملكا قطرا من الاقطار
لو كتب عنه كاتبه رسالة ضمنها الفاظا تدل على امره ونهيه فجاء بذلك

رسوله الى قطر نائي عنه حسن ان يقال وهذا امر الملك بكذا وامره قائم بذاته
وصفة من صفاته لا يصح ان ينتقل عنه لانه عرض لا يقوم بنفسه فلما كان
سبب حركة الفلك جواهر مفارقة لا يصح ان يكون في مادة وسميت امرا
وكان كل ما في مقعر فلك القمر من المادة المشتركة والعناصر الاربعة
والامتزاجات الخمسة التي هي المعادن والنبات والحيوان البهيمي والناطق
وحوادث الجو اما من الجرم السماوي وهي محركة المادة واما من واهب
الصور وهو يثبت صورة كل ذي صورة في مادته والجرم السماوي متاخر
بالسببية عن العقول المفارقة لان العقل الاول فيه اثنينية احدهما
له من الاول والاخر من ذاته فيحصل منه ملك وفلك وينبغي ان يحصل الاشرف
من الوصف الاشرف والوصف الذي له من الاول هو الوجود اشرف فيحصل
منه عقل ثان باعتبار كونه واجبا والفلك الاقصى باعتبار الامكان
الذي هو له كالمادة ويلزم من العقل الثاني عقل ثالث وفلك البروج
وهكذا الى فلك القمر فاذن الموجودات تسعة عشر عشرة عقول وتسعة
افلاك فكل ما نزل من الصور في عالم الكون والفساد فواهبه العقل الفعال
باستعداد وامتزاج وحركات فلكية موجبة لذلك والعقل الاول وما يليه
مما هو من جنسه هو السبب في ذلك وسبب ذلك الى الامر جملة فلم تبق
هذه الآية من الوجود شيئا الا اثبات عنه صريحا او ضمنا فان قيل
فنفوس الادميين من اي قبيل هي امن عالم الخلق ام من عالم الامر فالجواب
انها اخذت من كلي العالمين بقسط وضربت في كلي الطرفين بخط وهي
جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع فيه ولا يفنى بفناء البدن بل تبقى
ابد الدهر اما متلذذا واما متألما برهانه ان المعقول المجرد يحصل
في نفس الانسان مجردا عن الوضع والقدر فمحله لا يخلو ان يكون باعتبار
محله او باعتبار ما منه حصل فان الانسان انما يلحق حد الانسان وحقيقته

من انسان شخصي له قدر مخصوص لكن العقل مجرد عن القدر والوضع والا فكل
ما حل في ذي قدر ووضع فيكون له نسبة قدر ووضع لا محالة ولا تفنى لانها
جوهر بسيط لا يتصور عليه عدم لان العدم انما يكون بخلع صورة واخذ صورة
ويحال ان تفنى المادة وقد تقدم برهان ذلك وليست بمادة بل هي في حكم
صورة قائمة بنفسها كالمفارقات العقلية التي تقدم ذكرها وليست
حادثة بالاجسام اذ لا يجوز ان يكون الاجسام سببا لاختراع ما ليس بجسم
بل سببها واهب الصور وهو جوهر عقلي ازلي ويبقى المعلول ببقاء العلة
وتلك الجواهر باقية وهي حادثة مع الجسد لانها لو كانت موجودة قبله
لكانت النفوس اما واحدة واما كثيرة فان الكثرة لا تكون الا باختلاف
وتغاير بالعوارض واذا لم يكن مواد فهي عوارض بها يقع الاختلاف
فلا يتصور الاختلاف وحدوثها بالجسد برهان ذلك ان العلة لو
صدر منها نفس لكانت اما واحدة او اثنين او عددا غير متناه في كل
لحظة وكل ذلك محال اذ ليس عدد اولى من عدد فلا مرجح للاعداد ولو
اقتصر على واحد فلا تخصيص للواحد فان امكان الثاني فيه كامكان الاول
فلما لم يترجح امكان الوجود على امكان العدم بقي العدم مستمرا الى ان
استعدت النطفة ان يكون آلة للنفس تشتغل بها فكان وجودها اولى
من عدمها واختص عددها بعدد النطف المستعدة في الارحام وهذا الشرط
لابتداء الترجيح للوجود على العدم فبعد الوجود يكون بقاؤه بعلته لا بالمرجح
فمن حيث عروها عن الزمان والمكان والتركيب اخذت من عالم الامر بقسط
ومن حيث حدوثها اخذت من عالم الخلق بخط لكن وقعت النسبة في
الكتاب العزيز اليها بانها من عالم الامر لغلبة الارفع من جوهرها واشرف
جنبتيها فقال تعالى قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا
لانها لا تدرك بحس ولهذا كان الانسان قد اخذ شبها من البهيمة والملائكة

وكان للنفس نظر الى عالم الامر ونظر الى عالم الخلق وبهذه اللطيفة اشرف الانسان
على علم الغيب في المنام اذا صدقت الرؤيا ان النفس في تلك الحالة تبقى فارغة
عن شغل الحواس فتستعد للاتصال بالجواهر العقلية التي فيها نقش الموجودات
المعبر عنها في الشرع باللوح المحفوظ كانطباع صورة مرآة في مرآة اخرى
تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما فكل ما يكون في احدى المرآتين يظهر في الاخرى
بقدرها والاعجاز والكرامة بثلاثة امور احدها قوة خاصة في قوة
النفس وجوهرها للتوثر في هيولى العالم بازالة صورة وايجاد صورة
والثاني في القوة النظرية وهو ان تصفو النفس صفا يكون شديد الاستعداد
للاتصال بالعقل الفعال حتى يفيض عليها العلوم فان النفوس قد تقوى حتى
لا تحتاج الى التعليم الثالث القوة المتخيلة بان تقوى النفس وتتصل في
اليقظة بعالم الغيب وترى وتسمع ما كان يراه ويسمعه في النوم فتكون
الصورة المحاكية للجواهر الشريفة صورة عجيبة في غاية الحسن وهو
الملك الذي يراه النبي او الولي فمن اجتمع له هذه الثلاث فهو النبي الافضل
وهي الدرجة القصوى من درجات الانسان وهو متصل بدرجات الملائكة
وقد يكون للواحد خاصيتان من هذه الثلاث وقد يكون واحدة وقد لا
يكون الا مجرد الرؤيا وقد يكون له من كل واحدة شيء ضعيف وبه يتفاوت
منازلهم في القرب من الله تعالى وملائكته واما قوله تعالى
لتعلموا ان الله على كل شيء قدير الاية فلام لتعلموا في اللسان العربي يسمى
لام كي وهي تعطي التعليل فيحتمل ان يراد ذكر ما هنا لكي تبحثوا حتى يقع لكم
العلم بقدرة الله وعلمه ويحتمل ان يراد بها ان الامر اتصل لكم بنور النبوة
لتعلموا ان الله يقدر على كل شيء ويعلمه فان قيل فما الدليل على كون الباري
قادرا فالبرهان فيه ان القادر عبارة عن من يفعل ان شاء ولم يفعل ان
لم يشأ وهو تعالى بهذه الصفة التي سنبينه علمه ان ما علم الخير فيه فقد كان

دا

وما علم ان الاولى به ان لا يكون لم يكن فان قيل فما الدليل على كونه تعالى عالما وما
معناه فالجواب ان معنى كونه عالما انه بريء عن المادة فمهما
فرضنا جوهرا مجردا بريئا كان الحال علما وكان المحل عالما اذ لا معنى للعلم
الا انطباع صورة مجردة عن المواد في ذات بريئة عن المواد فيكون المنطبع
علما والمنطبع فيه عالما وعلمه بذاته ليس بزائد على ذاته اذ العلم هو
نفس المعلوم ومثاله المطابق له وهو المدرك المعلوم اي المثال الذي
ينطبع في النفس فالاول عالم بنفسه وعلمه ومعلومه هو هو واذا
علمه علم ذاته وحقيقته انه وجود محض وهو ينبوع وجود الجواهر و
الاعراض والماهيات كلها على ترتيبها فان علم نفسه مبدأ لها فقد انطوى
العلم بها في علمه بذاته ولا يؤدي ذلك الى كثرة بذاته فاذا معنى كونه عالما
انه على حالة بسيطة نسبتها الى سائر المعلومات واحدة ولما كان
العالم امرا وخلقا والوجود قديما ومحدثا والقديم ذات وصفات
والكل صادر من الاول على الترتيب الذي سبق ذكره دل تناهي العلل
المترتبة التي يكون بعضها علة للبعض على واجب الوجود ولما كان
الوجود كله ذات الباري سبحانه وتعالى وصفاته وافعاله واستحال الخلا
وكل ما عداه امر وخلق فقد جمعت الاية ذكر ما تقدم ذكره من الامر
والخلق ومن خلقه وقدرته وعلمه محيط بالكل مما عداه ولذلك انتظم
ذكر خلق السموات والارض ذكر القدرة والعلم اذ بعلمه كان الكل وبقدرته انه
لا اله غيره واما قوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض فقد
اختلف المفسرون في المراد بلفظ الكرسي ما هو فقيل علم الله وقيل قدرته
وقيل هو العرش يروى ذلك عن الحسن وقيل بين يدي العرش قاله ابو هريرة
ويروى عنه عليه السلم انه قال ما السموات السبع والارضون السبع في جوف
الكرسي الا كحلقة في ارض فلاة وهذا اصح الاقوال في الاية وعلمه تدل

اذا جلت على ظاهرها وهي منبئة عن التكوير في السماء والارض وهو اعني الكرسي
الفلك الثامن الذي في جوفه السبعة الافلاك ويسمى بفلك العلويه وفلك
البيابانيه وفلك الثابته وفلك كواكب الهداية والفلك المكوكب وانما
سمي فلك العلويه لان كواكبه اعلى مراتب من الكواكب السبعة وسمي فلك
البيابانية بهذا المعنى ايضا وذلك ان البيابانية بلسان الاعاجم المستعليه
وسمي فلك الثابته لان كواكبه ثابتة في العرض لا تتحرك يمينا ولا شمالا لا ابدا
لانها لا جوزهرات لها ولان اجرامها مركبة في افلاكها لا يسير منها كوكب
الا ما سار به فلكها ولان مسير فلكها في الطول مسير بطيء لسعة مدارها
حتى لقد ظن بعض الجهال انها لا حركة لها اصلا وليس ذلك كذلك وسمي
فلك كواكب الهدايه لان كواكبه يهتدى بها في البر والبحر وسمي الفلك
المكوكب لانه يجمع الكواكب التي في الخلق الثماني والاربعين التي انبا عنها
ارسطاطاليس الحكيم باسمائها والكواكب فيها خلا السبعة الجواري
المنجمه وفي الخلق الثماني والاربعين الف كوكب واثنان وعشرون كوكبا
وله حركة واحدة سريعة والاجرام الاخر لها حركات كثيرة على ما تبرهن
في المجسطي ● فان قيل لم صار في الفلك الاول ذي الحركة
الواحدة نجوم كثيرة لا تحصى وصار في الافلاك في كل فلك منها من ذوات
الحركات الكثيرة كوكب واحد فالجواب انه مما ينبغي
ان يعقل وقد برهناه فيما تقدم ان الفلك الاول وهو واحد يحرك اجراما
كثيرة روحانية وصارت سائر الافلاك وهي كثيرة يحرك كل واحد منها جرما
واحدا فقط وذلك ان كل فلك من الافلاك المنجمه يحرك حركات كثيرة والفلك
الاول يحرك حركة واحدة فقط فعلى هذا عدلت الطبيعة بينها وسوتها
وسبرت لها شرحا ومرتبه اقول انها اعطت الحركة الواحدة
اجراما كثيرة واعطت الجرم الواحد حركات كثيرة واما العرش

فهو

فهو الفلك التاسع وهو فوق فلك البروج الاثني عشر وليس فيه كوكب ونقطه
مركزه نقطة مركز الارض وهو احد عالم الخلق لاجسام الخلائق وهو
يدور من المشرق الى المغرب دورة واحدة بين يوم وليلة ويدير معه
سائر الافلاك ولكل فلك منها حركة تخصه نفسه وهو يحرك ولا يمنع ذلك
كبكرة تدب عليها نملة ومن حيث احتوى على جميع الخلق عظم البارئ سبحانه
امره وشهر ذكره وقدره وفي هذه الايات تنبيهات على اعمال النظر وانقاظ
الغافل عن السنه والعمر لانه من عرف الافلاك بالبرهان تنبه لطلب
اسباب حركاتها وترقى الى علم عالم الامر وحصل في الحضرة العليه بنفسه
الروحانيه وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء واما فعله ● واما
قوله تعالى والسماء وما بناها فقد قال بعض اهل اللسان ان ما هاهنا بمعنى
من اي والسماء ومن بناها وقيل والسماء وبنائها فاما القسم بها دون الارض
فلشرفها عليها بفضل هيئتها بان لها نفسا وعقلا وانها ليست مما تتكون وتفسد
واما قوله تعالى ءامنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض فلان الجرم
السماوي لا يقبل زيادة ولا نقصانا فصح انه لا يقبل التغير والاستحالة
فاذا كان دائم الثبات كان لا يدخله الهدم ولا التغير ولا يقبل الاثار
ويشهد القياس في ذلك العيان والعيان للقياس ولذلك جاء في الكتاب
العزيز انه مسكن الروحانيين لان الشيء الذي لا يقع عليه الفساد ولا
يدخله الزوال ينبغي ان يكون في الموضع الذي لا ينقص ولا يفسد ●
واما قوله تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض فلما كان
لا يقبل الاخلاق اعني الفلك ولا يفنى كما انه لم يحدث بعد ان كان
معدوما الا ان نعيم الاخرة وعذابها لا اخر له لانه لنفس بسيطة يستحيل
عليها الفناء فان قيل ففي الكتاب العزيز انها حادثة بعد ان لم تكن
وفانية بعد تكونها فنقول قد تقدم البرهان القطعي من العقل الذي

لا نشائن تاويله ولا نعترض عليه بشيء بل نقول انها اعنى الافلاك ازلية الوجود
مستحيل فناؤها بمعنى ما ورد في الكتاب العزيز من حدوثها وايجادها بعد ان
لم تكن معناه انها ليست سببا لايجاد انفسها بل قبلها اسباب اوجدتها
وهي عقولها المفارقات فهي متقدمة عليها بالسببية لا بالزمان فقرن
ذلك بتقدم زمان تنبيها للعقول والافهام اذ ليس كل من سمع هذا الكتاب
الكريم يفهمه حق فهمه ولذلك قال عليه السلم ما من اية الا لها ظهر وبطن ولكل
حرف حد ولكل حد مطلع وقد اخبر تعالى ان العرش كان قبل المخلوقات
اى سببها الجسماني واعلاها في ذلك وما ورد من فنائها وانتقاصها فذكورها
بمعنى ذلك في حق من فقدها واما قوله عز وجل وان الدار الاخرة لهي
الحيوان فالاخرة عبارة عما يصير المرء اليه بعد موته فسمى ما يرجع اليه
اولا بالدنيا لقربها منه وقربه منها وسمى ما يصير اليه بعدها بالاخرة
لتاخرها عن اول احواله ونعيم الاخرة على ضربين احدهما ان النفس اذا
استعدت بالاستعداد لقبول فيض العقل الفعال وانست بالاتصال
به على الدوام انقطعت حاجتها عن النظر الى البدن ومقتضى الحواس
ولكن لا يزال البدن يجاذبها ويشغلها ويمنعها من الاتصال فاذا انحط
عنها شغل البدن بالموت ارتفع الحجاب وزال المانع ودام الاتصال
لان النفس باقية والعقل الفعال باق ابدا والفيض من جهته مبذول
فانه لذاته والنفس مستعدة للقبول بجوهرها اذا لم يكن مانع وقد زال
المانع فدام الوصال والمعارف التي هي مقتضى القوة العقلية خاصيتها
هي المعرفة بالله وملائكته وكتبه ورسله وكيفية صدور الوجود
منه الى غير ذلك من المعارف واذا زال شغل النفس بالبدن وعوارضه
دام اتصاله وكمل حاله والتذ بذلك لذة لا يدركها الوصف ولا يبلغ
كنهها وهذه اللذة العقلية لنفس كملت في هذا العالم الفاني.

الثاني

ان كانت النفس منزهة عن الرذائل ولكن منفكة عن العلوم فتكون مصروفة
الهمة الى التخيلات فلا يبعد ان يتخيل الصورة الملذة كما في النوم فتتمثل
لها في اليقظة ما وصف في الجنة من المحسوسات وتكون بعض الاجرام
السماوية موضوعة لتخيلها اذ بان انه لا يمكن التخيل الا بجسم
الحياة عبارة عن حالة يعرف بها الموجود نفسه فالنفس تعلم نفسها وثوابها
الذي هو العقل يعلم نفسه والسموات تعلم انفسها اذ هي حية مميزة عالمة
على ما تقدم برهانه وقد اخبر الله تعالى في ما انه عن نطقها وكلامها و
خطابها فليس في الاخرة موات بل كل ما فيها حي لا يفنى ولا يبيد ولما
كان الحيوان الذي في عالم الكون والفساد بصدد التغير والزوال
كانت الحيوة حقيقة لما يدوم حاله ويؤمن من زواله ولهذا قال
الله تعالى لو كانوا يعلمون اى حيوانية الدار الاخرة لا تدرك انما يدرك
بالعقل اما قوله عز وجل فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس فروي
عن علي رضي الله عنه انه قال هي بهرام وهو المريخ وعطارد وزحل
والمشتري والزهرة وانما قيل لها خنس لانها تخنس في مجراها اى ترجع
من خنست عن الرجل اى تاخرت والكنس معناه السايرة في مغيبها
وعلة رجوع هذه الخمسة ان لها افلاكا صغارا تسير فيها وتقطعها
فاذا كانت طالعة فيها كانت مستقيمة السير واذا كانت فيها منحدرة
كانت راجعة من المشرق الى المغرب وبرهان ذلك في المجسطي واما
قوله عز وجل فلا اقسم بمواقع النجوم فقال قتادة بمساقطها وقال مجاهد
بمطالعها ومساقطها فان قيل فاين مساقط النجوم فالجواب
انه قد برهنا على ان السماء كرية والارض كذلك فغروبها عن قوم
هو طلوعها على اخرين واما قوله عز وجل فيما قص علينا من خبر
ابرهيم عليه السلم فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم ففيه اثبات تاثير

هذه الاجرام النيرة في عالم الكون والفساد ومما يدل على ذلك دلالة قاطعة
ان الشمس في البروج يحصل اختلاف الازمان من ربيع وقيظ وخريف وشتا
ولذلك يكون نضج الفواكه وغير ذلك فان قيل فان الناظر منهم قد يخطي
فالجواب انه ربما لم يحط بجميع الاسباب ولا احاط بالانفعالات
الارضية يفوت علمها فان قيل فما وجه الحكمة في منع الشرع من هذا
العلم جملة وحجره التنبه فالجواب انها مشرفة مفضية في نهاية
الحسن وغاية البها فلو سمعت العامة من علما ملتها وجملة دينها انها
لها تاثير لوقفت عندها وعدتها الهة وايضا فان القدر بافد لا محيد
لاحد عنه فصار تعلم ذلك فضلة وصرف العمر الى غير ذلك مما يفيد السعادة
الدايمة اولى والخير لذلك في كل عصر واولى تيسير فان قيل هل في
الشرع اشارة الى تاثيرها فالجواب ان الشريعة قد ابانت
ان الملايكة موكلة بالارزاق والاجال ومراعاة اعمال بني ادم وهم
نوعان عقول الافلاك المفارقة ونفوسها المنطبعة فيها وقد جا في
الكتاب العزيز ان الرزق في السما وقد يكون نهي الشرع عن القول بتاثيرها
تنبيها للنفوس ان المدبر الاول غير جسم ولا قوة حاملة في جسم ولما
كانت انفس السماوات تعلم الاوايل بما هي اوايل وهيئة اجرامها
الى التوالي علمت التوالي ضرورة وهي عالمة بالحركات فتعلم ما فوقها
بعلم كلي وتعلم اجرامها بعلم جزئي كالمباشرة او المشاهدة للحس اسفل جسم
انها تعلم ما يكون وكذلك تعلم كثيرا منها الوجه الذي هو اصلح والذي هو
اصوب واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين والتصورات التي
للعلل المفارقة مبادي لوجود الصور الارضية اذا كانت ممكنة ولم تكن
هناك اسباب سماوية تكون اقوى من تلك التصورات مما هو اقلية واذا
كان الامر كذلك وجب ان يحصل الامر الممكن موجودا الا عن سبب ارضي ولا عن

سبب

سبب طبيعي في السما بل عن تاثير بوجه الاهي لان الجرم السماوي اذا عقل
الاوايل عقل ذلك الامر الممكن واذا عقل ذلك عقل ما هو الاولى بان يكون واذا
عقل ذلك كان اذ كان لا مانع فيه الا عدم علة طبيعية او ارضية او وجود
علة طبيعية او ارضية اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلا ان يكون
ذلك الشي يحوج لان توجد حرارة فلا تكون قوة مسخنة طبيعية ارضية فتلك
السخونة يحدث للتصور السماوي لوجه كون الخير فيه كما انه يحدث في ابدان
الناس اشيا من تصورات الناس حسب ما ذكر العايين وما يحدث نفسه
في غيره واما مثال الثاني فان يكون ليس لمانع علم سبب التسخين فقط
بل وجود المبرد بالتصور السماوي للخير وجود ضد يا نوجد المبرد
في ذلك ايضا نفسد المبرد في ذلك ايضا كما نفسد تصورنا الغضب السبب المبرد
فينا فتكون اصناف هذا القسم احالات امور طبيعية او الهامات تتصل
بالمستدعي او بغيره او اختلاط من ذلك يودي واحد منها او جملة مجتمعة
الى الغاية ونسبة النصرع الى استدعا هذه القوة نسبة التفكر الى
استدعا البيان وكل يفيض من فوق السماوات اعني المفارقات
الروحانية والاول الحق يعلم ذلك على الوجه الذي يليق به ومن عنده
يتنزل كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه فنسبة هذه الامور
ما ينتفع بالدعوات والقرابين وخصوصا في امر الاستسقا وفي امور
اخرى ● فصل يتضمن الامام الاوحد محمد الاسلامي اعلى الله
في علين درجته بايضاح الامر الحق في امر النبوة هل هي واجبة في هذا
العالم ام جايزة فان المتكلمين قد اختلفوا في ذلك ولم يات فريق منهم بما
يقنع به ذو تحقيق فاجاب من المعلوم ان الانسان يفارق
ساير الحيوانات بانه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصا يتولى تدبير
امره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته وانه لا بد من ان يكون

الانسان مكتفيا به وبنظره فيكون هذا مثلا يبقل لذاك وذاك يخبز لهذا وهذا
يخيط لآخر والآخر يتخذ الابرة له حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكتفيا ولهذا خلقهم
اطوارا ورفع بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا كما قال تعالى
وتم الكل ما سبق له من قسمة ربه ومن رحمته ولهذا اضطروا الى عقد المدن
والاجتماعات فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرائط المدينة فقد وقع
منه ومن شركائه الاقتصار على اجتماع فقط فانه يحيل على جنس بعيد الشبه من
الناس عادم لكمالات الناس ومع ذلك فلا بد لامثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين
فاذا كان هذا ظاهرا فلا بد في وجود الانسان وبقائه من مشاركة ولا تتم
المشاركة الا بمعاملة كما لا بد من ذلك في سائر الاسباب التي تكون بها ولا بد
في المعاملة من سنة وعدل ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل
ولا بد ان يكون هذا انسانا والى هذا المعنى وقعت الاشارة في القرآن العزيز
في قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون ولا يجوز
ان يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون ويرى كل واحد منهم ما له عدلا
وما عليه ظلما فالحاجة الى هذا الانسان في ان يبقى نوع الناس ويتحصل
وجوده اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاجفان وعلى الحاجبين
وتقعير الاخمص من القدمين واشياء اخرى من المنافع التي لا ضرورة
اليها في البقاء بل اكثر ما لها انه ينفع فيه ووجود الانسان الصالح لان يسن
ويعدل ممكن فلا يجوز ان يكون العناية الاولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي
هذه التي هي اسها ولا ان يكون المبدأ الاول والملائكة بعده تعلم تلك
ولا تعلم الضروري حصوله لتمهيد تمام الخير ثم لا يوجد بل كيف يجوز
ان لا يوجد وما هو متعلق بوجوده ومبني على وجوده موجود فواجب
ان يوجد نبي وواجب ان يكون انسانا وواجب ان يكون له خصوصية
ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه امرا ليس لهم فيتميز

ابر

به منهم فيكون له المعجزات التي تقدم ذكرها في الجواب عن قوله تعالى الله
الذي خلق سبع سموات فهذا الانسان اذا وجد يجب ان يسن للناس
سننا باذن الله ووحيه وانزاله الروح المقدس عليه ويكون الاصل الاول
فيما يسنه تعريفه اياهم ان لهم صانعا واحدا قادرا وانه عالم بالسر
والعلانية وان من حقه ان يطاع امره وانه يجب ان يكون الامر لمن له
الخلق وانه قد اعد لمن اطاعه المعاد المسعد ولمن عصاه المعاد المشقي
حتى يتلقى الجمهور منه المنزل على لسانه عن الله والملائكة بالسمع والطاعة
ولا ينبغي له ان يشغلهم بشيء من معرفة الله فوق معرفتهم انه واحد حق
لا شبيه له فاما ان يتعدى بهم الى ان يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير
مشار اليه في مكان ولا منقسم بالقول ولا خارج العالم ولا داخله ولا
شيئا من هذا الجنس فقد عظم عليهم الشغل وشوش فيما بين ايديهم الدين
والقاهم فيما لا مخلص عنه الا من كان الموفق الذي يشذ وجوده ويندر
كونه فانهم لا يمكنهم ان يتصوروا هذه الاحوال وانما يمكن الكل ان يتصوروا
هذا التوحيد والتنزيه فلا يلبثوا ان يكذبوا بمثل هذا الوجود فينصرفوا
الى المباحث والمقاييس ويقعوا في المنازعات التي تصدهم عن اعمالهم
المدنية وربما اوقعتهم في آراء مخالفة مخالفة لصلاح المدينة منافية
لواجب الحق وكثرت فيهم الشكوك والشبه وصعب الامر اللسان
في ضبطهم فما كل ميسر له في الحكمة الالهية ولا الشان يصلح له ان يظهر
ان عنده حقيقة يكتمها عن العامة بل لا يجب ان يرخص في تعرض شيء من ذلك
بل يجب ان يعرفهم جلال الله وعظمته برموز وامثلة من الاشياء التي
هي عندهم جليلة عظيمة ويلقي اليهم مع هذا القدر انه لا نظير له ولا شريك
ولا شبيه وكذلك يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على وجه يتصورون كيفيته
ويسكن اليه نفوسهم ويضرب للسعادة والشقاوة امثالا مما يفهمونه

في الشان

ويتجوزونه واما الحق في ذلك فلا يطلع لهم منه الا امر مجمل وهو ان ذلك شي
لا عين رأته ولا اذن سمعته ولن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الالم ما هو
عذاب مقيم واعلم انه لن الله تعالى يعلم لن وجه الخير في هذا فيجب لن يوجد
معلوم الله تعالى على وجهه على ما علمه ولا باس لن يشتمل خطابه على رؤوس اشارات
تستدعي المستعدين والحملة للنظر الى البحث الحكمي. فقد تبين لن وجود النبي
واجب في الحكمة الالهية لا ما ادعته الاشعرية انه جائز ولا ما ادعته
المعتزلة انه واجب على الله وبالله نتأيد وعليه في كل الاحوال نعتمد

وسئل رضي الله عنه عن قول الله تعالى يوم ياتي بعض آيات
ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا وقد جاء
في الاثر الصحيح ان ذلك طلوع الشمس من مغربها وعلى ما ذكر في التفسير في قوله الله الذي
خلق سبع سموات طباقا من الادلة العقلية يقتضي لن امرها على وتيرة واحدة ❁

فاجاب رضي الله عنه هذا كلام محمول على الاستعارة والتشبيه ولما كان
ابن آدم مخلوق من امرين نفس بسيطة شريفة لا تحس ولا تدخل تحت كون وفساد
من عالم الامر والحدوث قرب الى الافهام ماهيتها كتشبيهها من الاجسام باشدها
اضاءة واكثرها اشراقا وانارة وحق الشيء الشريف ان يقرب من الافهام ويشبه
باشرف ما يرى اذ الاستعارة تعليق العبارة على غير ما وضعت له في اصل
اللغة على طريق النقل للابانة فشبه المعقول الذي لا يحس بالمرئي المشرق
لان الضوء فيه نقل كما ان البدن اقل شرفا من النفس لانه مركب للشهوات
التي تقرب بها الادمي من البهائم ويبعد بها عن افق الملائكة المقربين
ولما كانت النفس ما دام الانسان حيا تطلع تارة الى بدنها وتارة الى الافق
الاعلى فاذا نزل الموت وانقطعت العلاقة بين النفس وجسدها زالت
بالجملة عن الخسيس وتدبيره فطلعت شمس نفسه عن مغرب جسمه فلا يمكنها
عمل لتعطل الآلة التي بها توصل الى السعادة ولما كانت السعادة هي للنفس

اذا استعدت بالاستعداد لقبول فيض العقل الفعال وانست بالاتصال به على
الدوام انقطعت حاجتها عن النظر الى البدن ومقتضى الحواس ولكن لا يزال
البدن يجاذبها ويشغلها ويمنعها عن تمام الاتصال فاذا انحط عنها شغل
البدن بالموت ارتفع الحجاب وزال المانع ودام الاتصال لان النفس باقية
والعقل الفعال باق ابدا والفيض من جهته مبذول فانه لذاته والنفس
مستعدة للقبول بجوهرها اذا لم يكن مانع ولما كانت الشقاوة ان تكون
محجوبا عن هذه السعادة التي هي مقتضى طبعها فاذا حيل بينها وبين ما تشتهيه
فقد شقيت وانما تصير محجوبة بان تتبع الشهوات وتقصر الهمم على مقتضى
الطبع البدني حتى تحدث فيها هيآت انقيادية نزوعية الى مقتضى طبعه
وتنعم هذا العالم الفاني الخسيس فترسخ بالعادة تلك الهيئة فيها ويتأكد
شوقها اليها وتفوت بالموت آلة الدرك ويبقى الانسان مشتوقا الى ما اعتادت دت
نفسه منازعا وهو الالم العظيم الذي لا حد له وذلك يمنع من الوصال
والاتصال بالعقل الفعال لان النفس متى انست في عالم الكون والفساد
والانطباع في البدن كما تقدم ذكره في تفسير قوله تعالى الله الذي خلق
سبع سموات الآية لكن اشتغالها بعوارض البدن وشهواته ونزوعها
اليه وعشقها الطبعي فيه يحول بينها وبين مقتضى طبعها من المعارف ولكن
لا تحس في هذا العالم بالمه لان النفس يشغلها به كالمشغول بالقتال والخوف
فانه قد لا يشعر بالالم واذا مات ارتفع الشاغل وبقي الشوق وفاتت اللذة
وصار الشوق صارفا لهمته الى ما فاته وما تعاله من الاتصال بمقتضى طبعه
وهو البلاء العظيم المخلد وهذه النفس افضح تفقد العلم ملطخة باتباع
الشهوات فلا ينفع بعد الموت ايمان ولا يمكنها ان تنزع عما يؤذيها
ولا ان تستعمل ما ينجيها فكانت العبارة عن هذه الحال طلوع شمس
النفس من مغرب البدن بالفصاحة الاستعارة ومشيرة الى الحقيقة باحسن

اشارة ● فان قيل فما معنى قول النبي عليه السلام في صحيح الاخبار التي لا مطعن
في رواتها انه يشفع للمومنين من امته فالجواب ان الشفاعة
دعاء الى الله تعالى عن انه دعاء للغير الداعي به فاصله من الشفع وهو الاتباع
للشيء بغير واسطة وذلك انه عمل للغير كانه اضيف الى عملك فشفع لك عملك به
فهو دعاء يشفع به عمل المدعو له فقد قال عليه السلام لكل نبي دعوة دعا بها واني
اختبات دعوتي شفاعة لامتي يوم القيامة واختلاف وقوع الشفاعة
من جهة اختلاف مقام المشفوع لهم في اعمالهم فبهذا نعلم ان الآثار التي
جاءت فيها متعاضدة غير متدافعة ففي بعضها ان رجالا يخرج من النار بالشفاعة
وآخر يحجز من دخولها بالشفاعة وآخر يشفع له فلا يشفع الشافع حتى يوخذ
منه الحق اما من يشفع له فلا يشفع فيه فحديثه صلى الله عليه وسلم المشهور
يوتى برجال من امتي فيوخذ بهم ذات الشمال فاقول يا رب اصحابي اصحابي
فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول فسحقا فسحقا وبيانه في كتاب
الله تعالى قوله وانذر عشيرتك الاقربين لما نادى رسول الله عليه السلام
فاطمة ابنته الى ان قال اني لا اغني عنكم من الله شيئا وقال عليه السلام
اني لمستنقذ رجالا ومستنقذ مني آخرون واما الخروج بالشفاعة
من النار فقوله عليه السلام فيما اخبر به عن ربه تعالى اخرجوا من النار كل
من كان في قلبه حبة من الايمان وحديث تاكلهم النار الا موضع السجود
وتاخذهم النار بقدر اعمالهم فمنهم الى ركبته ومنهم حقويه وحديث
ابرهيم الخليل عليه السلام حين يقول حرقت بني حرقت بني واما الذين
تشفع لهم قبل الدخول فالحديث الذي جاء عن انس يرفعه قال يصف
اهل النار فيعرفون فيمر بهم الرجل من اهل الجنة فيقول الرجل منهم يا فلان
اما تذكر رجلا سقاك شربة ما يوم كذا وكذا فيقول فلان لانت هو قال
فيقول نعم قال فيشفع فيه فيشفع ويقول الرجل منهم يا فلان لرجل من اهل

الجنة اما تذكر رجلا وهب لك وضوءا يوم كذا فيقول نعم فيقول انت قال ويشفع
له فيشفع فيه وفي زبور داود عليه السلام ان ادعوا عبادي الزاهدين فاقول
لهم عبادي اني لم ازو عنكم الدنيا لهوانكم علي ولكني اردت ان تستوفوا
نصيبكم موفورا فتخللوا الصفوف فمن احببتموه في الدنيا او قضى لكم حاجة
او رد عنكم غيبة او اطعمكم لقمة ابتغاء وجهي وطلب مرضاتي فخذوا بيده
فادخلوه الجنة فوجه اعتبار هذه الطبقات ان يعتبر رجلا بلغ وزن
ذنوبه ان يعذب في النار شهرا وآخر بلغ وزن ذنوبه ان يعذب في النار
يوما فلما اعطي هذا حظه من الشفاعة رجح حظه بما وجب عليه من قصاص
ذنوبه وكان وفقا فوقف فخرج بالشفاعة من النار فهذا جعله الله تعالى
لم ياذن له فيها قبل ان يلج النار والآخر الذي حظه من الشفاعة بقصاص
ذنوبه فاذا بقي من قصاصه مقدار ما يخرجه الشفاعة اذن فيه فاخرج
ولو شفع له شافع من قبل ومما يبين من السنة ان الشفاعة تقع
للناس بقدر اعمالهم حديث الشفاعة المشهور حين يقول صلى الله عليه
عن ربه تعالى اخرجوا من النار من وجدتم في قلبه مثقال برة من ايمان
ثم خردلة ثم ذرة فبين الحديث في الصفة ان الارجح ايمانا اسرع خروجا
وان الشفاعة تكون بوزن ايمانهم الموقوف في قلوبهم فوقع حظهم
من الشفاعة تبعا لايمانهم سواء عدلا ثم انتهى نظر الملائكة الى مثقال
الذرة فلم يدركوا من اثر الايمان في القلوب بحواسهم ما دق عن الذرة
وثبت في علم الله تعالى المحيط ما هو ادق من وزن الذرة فلم يترك
عمال اعمالهم ما دق دون الذرة وقبله منهم واوجب قبولهم وقيل
هذا من بيان الآثار فيه حديث ابي ذر اذ ساله الشفاعة فقال اعني
على نفسك بلزوم السجود فامره حين ساله ان يجزل حظه منها ان يستكثر
من افضل الاعمال التي هي وسيلة اليها فتبين ان شفاعته عليه السلام للمشفوع له

الصفوف

بمقدار عمله ● فصل الامام الاوحد فخر الاسلام ادام الله للاسلام مدته

بالجواب عما جاء في القرآن وصح في الآثار من ان الملائكة تكتب اعمال بني ادم في
الصحف وان الجزاء يقع على الاعمال السالفة المقيدة في صحف الملائكة مع
ان الملائكة عقول مبراة عن المادة ليست باجسام ولا منطبعة فما المراد
بذلك اشرحه لنا منعما متطولا فاجاب لما كان الادمي مركبا من نفس
وجسم وكان جسمه بعيد الشبه من الملائكة التي هي عقول مجردة بريئة عن المادة
وعلائقها وكانت نفسه بسيطة بريئة عن الزمان والمكان وكانت مناسبة
لها وشبيهة بها الا ان نسبتها نسبة سراج الى شمس وذلك النفس المشابهة
لها وجهان اضافيان وجه الى الجنبة العالية وهو الملأ الاعلى اذ
منها تستفيد العلوم وانما القوة النظرية لها باعتبار هذه الجهة وحقها
ان تكون دائمة القبول ووجه الى الجنبة السافلة وهو تدبير
البدن وانما لها القوة العملية لاجله فاذا اتبع الشهوات وقصر الهمة
على مقتضى الطبع البدني وجدت في النفس هيآت انقيادية نزوعية الى
مقتضى الطبع وبحسب العالم الخسيس الفاني بعدت عن افق الملائكة ولئن كان
اصل وجودها من تلك الجهة الشريفة لكنه باتباع الشهوات التحق بافق
البهائم ونزلت الى اسفل سافلين ولئن كان اصل وجودها في عليين ومع
الملائكة المقربين فاذا اجترم الادمي في الدنيا ذنبا استحق العقاب
فتشهد العدول عند ولاة الامور ليعذبوا عليه ما اوجبته الشريعة من
عقوبة كذلك الملائكة عالمة بما تقضي عليه النفس هيآتها وذلك العلم تبع
مقتضى فعلها وميلها الى الرذائل وضد الفضائل وبذلك تستحق العقوبة
والبعد عن عالمها الرفيع العالي فيعبر عن علمها بمقتضى فعلها بالكتب على
طريق الاستعارة وتقريب العبارة اذ مع ذلك العقاب واذ حصل فيها
مع اثر البعد كما يحصل في الصحيفة اثر الرسم فلا تشهد العبارة الشرعية

جانب م

مطابقة لما تشهد به العقل من ذلك مطابقة حسنة بالغة فقال تعالى ان عليكم
لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون وروي عن كعب انه قال ما من ادمي
الا وله مثال في السما فاذا عصى مثاله في الارض عصى مثاله في السما فاخبر
ان له وجودين ارضيا وسماويا الا ان عاليا بشرفها والاول لطف لا مادة
لها بخلاف جرم السما ● وسئل عما تواتر من الاخبار عن الحوض وان
امة محمد ترده ومن شرب منه لا يظما وان عدد آنيته عدد نجوم السما
فاجاب بان قال نعيم الجنة على ضربين فمنه عقلي على ما تقدم
شرحنا له ومنه متخيل فيتمثل لمن حصل فيها ما وصف من المحسوسات
الملذة ويكون بعض الاجرام السماوية موضوعة لتخيله اذ قام البرهان
انه لا يمكن التخيل الا بجسم وكذلك ما وصف من العقاب الجسماني هو على هذا
والحوض والقصور والحور وكل ممثل بشيء مخصوص من هذا القبيل وقد
ذكرنا فيما تقدم المخصوصين بهذا القسم ● وسئل عن الدجال
وما تواتر فيه من الاخبار وفيها انه قال عليه السلم انه اعور وان ربكم
ليس باعور وان عيسى على نبينا وعليه السلم يقتله عن اي شيء هو عبارة
والى اي المعاني وقعت الاشارة وقد روي من طريق ابي بكر قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج الدجال من خراسان فاجاب
بان قال انما سمي دجالا لانه يغطي الحق بسوره وكذبه كما يغطي الرجل
جرب ابله بالدجالة قال الاصمعي هو القطران وغيره يهنا به البعير
واسمه اذا فعل ذلك المدجل وانشد فداعت الدبدام الاول
والبعض مثل الاجرب المدجل ولما كان طريق الحق واحدا وهو ما
قام عليه البرهان القاطع وكان ما عداه لا يفضي الى المطلوب
حقيقة وذلك لان مادة القياس هي المقدمات فان كانت صادقة
يقينية كانت النتائج كذلك وان كانت كاذبة لم ينتج الصادقة

وان كانت ظنية لم تنتج اليقينية فللمقدمة خمسة احوال احدها ان تكون
صادقة بلا شك ولا شبهة فالقياس الذي ينتظم منها يسمى برهانيا والثاني
ان تكون مقاربة لليقين على وجه يعسر الشعور بامكان الخطاء فيه ولكن
يتطرق اليه الامكان اذا تأنق الناظر فيه والقياس المركب منه يسمى جدليا
والثالث ان تكون المقدمات ظنية ظنا غالبا ولكن يشعر الانسان بنقيضه
ويتسع لتقدير الخطاء فيه والقياس المركب منه يسمى خطابيا والرابع
ما صور بصورة اليقينيات بالتلبيس وليس ظنيا ولا يقينيا والحاصل
منه يسمى مغالطيا وسوفسطائيا والخامس هو الذي يعلم انه كاذب
ولكنه يمثل للنفس بالنفس بنوع تخييل والقياس الحاصل منه يسمى شعريا
وكل مقدمة ينتظم منها قياس ولم تثبت تلك المقدمة بحجة ولكن اخذت
على انها مقبولة مسلمة فانها لا تعدوا ثلثة عشر قسما الاوليات
والمحسوسات والتجربيات والمتواترات والقضايا التي لا تخلوا
الذهن عن حدودها الوسطى وقياساتها والوهميات والمشهورات
والمقبولات والمسلمات والمشبهات والمشهورات في الظاهر
والمظنونات والمتخيلات اما الخمسة الاول فتصلح للاقيسة
البرهانية واما المشهورات والمقبولات والمسلمات فهي مقدمات
القياس الجدلي واما الاوليات وما معها فلو وقعت في الجدل
كان اقوى ولكن انما تستعمل في الجدل من حيث هي مسلمة بالشهرة
واما الوهميات والمشبهات فانها مقدمات الاقيسة المغالطية
ولا فائدة لها اصلا الا ان تعرف لتحذر وتتوقى واما المشهورات
في الظاهر والمقبولات والمظنونات فتصلح ان تكون مقدمات
القياس الخطابي والفقهي وكل ما لا يطلب فيه اليقين واما المتخيلات
فهي مقدمات الاقيسة الشعرية وما حاول المتكلمون واهل المجاهدة

العلم بالباري تعالى فكان طريق المتكلمين بمحاولة ذلك التقسيم والاستقرا
الذي لا يحصر طرفي النفي والاثبات فوصل المتكلمون بفساد النظر الى تعطيل
وتشبيه وذات واحدة وصفات كثيرة تحملها الذات زائدة عليها وبعضهم
نفى الصفات وشبه في الافعال والباري جل جلاله متنزه عن ذلك كله متقدس
عنه واما المجاهدة فان كانوا قد وصلوا الى قوة في النفس والتخيل
فانهم فوق العقل بقلة الممارسة للعلوم البرهانية وغلبت عليهم قوة
الخيال فعبروا عن المفارقات بعبارة الجسمانيات وبعضهم لاح له شرف
النفس وبراءتها عن علائق المادة وتدبيرها اجسامهم فاعتقدوا الربوبية
بانفسهم فبعضهم قال انا الحق وبعضهم قال سبحاني سبحاني ما اعظم شاني
وبعض قال حكمه الخبر لتقع الفرق والباري تعالى ليس بمحدث كالنفس
ولا جسم كما يقع في الخيال وذلك عوز ناقص الشرف للكثير المعرضين بالجدل
وما اعطى قوم من قوة الخيال والنفس واختارهم انهم وصلوا وعملوا
وخاطبوا وخوطبوا وكل ذلك لا يخلوا من نقص اخبر عليه السلم ان الباري
لا يلحق به نقصان ولا تمثل وانه لا يدرك بمثل هذه الاباطيل بل بما اخبره
الصادق انه ليس كمثله شيء وانه لم يكن له كفوا احد ونحن نجزم
عامة وما اليه كلامنا هذا ان يغشيه الا من يتصف ونعمه ويكون به
ضنينا فقد قال عليه السلم حدثوا الناس بما يعلمون اتحبون ان يكذب الله
ورسوله وقال عليه السلم ان لله تعالى علما كهيئة المكنون اذا ذكره العارفون
به لم ينكره الا اهل الغرة بالله والله اسئله ان يلقينا اكمل السعادات و
اوفاها واسبغها لباسا واعمها بمنه ولطفه وصنعه انه جواد منعم
لا رب غيره والسلم والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلم على
محمد واله الطيبين الطاهرين

رسالة في العلم اللدني من تصانيف الغزالي رضي الله عنه

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم ويسر بفضلك
احمد الله الذي زين قلوب خواص عبيده بنور الولاية وربى ارواح
المومنين العارفين بحسن العناية وفتح باب التوحيد على العلما
بمفتاح الكفاية واصلي على سيد المرسلين صاحب الدعوة والرعاية
وسيد التاج والراية ودليل الامة الى الهداية والسلام على اله
واصحابه سكان حرم الحماية اعلم اعانك الله ان واحدا من
اصدقائنا حكى عن بعض العلما انه انكر العلم الغيبي اللدني الذي
تعتمد عليه المتصوفة وتنتمي اهل الطريقة اليه ويقولون ان العلم
اللدني اقوى واحكم من العلوم المكتسبة المحصلة بالتعلم وحكى
ان ذلك المدعي يقول باني لا اقدر تصور علم الصوفية ولا اظن ان
احدا في العالم يتكلم بالعلم الحقيقي من فكره ورويته من غير تعلم وكسب
فقلت كانه ما اطلع على طرق التحصيل وما اهتدى الى امر النفس
الانساني وصفاتها وكيفية قبولها لاثار الغيب وعلم الملكوت
فقال صديقي نعم ان ذلك الرجل يقول بان العلم هو الفقه وتفسير
القران والكلام حسب وليس وراها علم وهذه العلوم لا تحصل الا
بالتعلم والتفقه فقلت نعم وكيف يعلم علم التفسير فان القران
هو البحر المحيط المشتمل على جميع الاشيا فليس جميع معانيه وحقيقة
تفسيره مذكورة في هذه التصانيف بين العوام بل التفسير غير ما يعلم
ذاك المدعي فقال صديقي وذلك الرجل لا يعلم الا هذه التفاسير المعروفة
المنسوبة الى القشيري والثعلبي والماوردي وغيرهم فقلت
لقد بعد عن منهج الحقيقة فان الثعلبي يجمع شبابة التفسير من كلمات

المحقق

المحققين شبه التحقيق وتلك الكلمات غير مذكورة في ساير التفاسير وذلك
الرجل الذي لا يعد العلم الا الفقه والكلام وهذا التفسير العامي كانه
ما علم اقسام العلوم وتفاصيلها ومراتبها وظواهرها وبواطنها وخفاياها
وقد جرت العادة بان الجاهل بشي ينكر ذلك الشي وذاك المدعي ما ذاق
طعم شراب الحقيقة وما اطلع على العلم اللدني فكيف يقر بذلك ولا رضي
باقراره تقليدا وتخمينا ما لم يعرف فقال ذلك الصديق الشفيق اريد ان
تذكر طرفا من مراتب العلوم وتصحيح هذا العلم اللدني الذي انت تدعيه
بنفسك وتصر على اثباته فقلت ان هذا المطلوب بيانه عسر جدا
ولكني اشرع في مقدماته بحسب اقتضاء حالي وموافقة وقتي وما ينبغي
خاطري وما اريد تطويل الكلام فان خير الكلام ما قل ودل فسالت
الله التوفيق والاستعانة وذكرت مطلوب صديقي الفاضل الطالب
اللبيب في هذه الفصول **فصل** اعلم اعانك الله ان العلم
هو تصور النفس الناطقة المطمئنة حقائق الاشيا وصورها المجردة
عن المواد باعيانها وكيفياتها وكمياتها وجواهرها وذواتها ان كانت
مفردة ولئن كانت مركبة والعالم هو المحيط المدرك المتصور والمعلوم
هو ذات ذلك الشي الذي ينتقش علمه في النفس وشرف العلم يكون
على قدر شرف المعلوم ورتبة العالم تكون بحسب رتبة العلم ولا شك
ان افضل المعلومات واعلاها واشرفها واجلها هو الله الصانع
المبدع الحق الواحد فعلمه هو علم التوحيد افضل العلوم واجلها واكملها
وهذا العلم ضروري واجب تحصيله على جميع العقلا كما قال عليه السلم
طلب العلم فريضة على كل مسلم وامر بالسفر في طلب العلم فقال عليه السلم
اطلبوا العلم ولو بالصين واشارته الى الصين لا تخلوا من معنى
ما لسنت اذكره في هذه الرسالة وعالم هذا العلم افضل العلما واكرمهم

وبهذا السبب خصهم الله بالذكر في اجل المراتب فقال شهد الله انه لا اله الا
هو والملائكة واولوا العلم فعلما علم التوحيد بالاطلاق هم الانبيا وبعدهم
الصحابه وبعدهم متابعيهم الذين هم ورثه الانبيا وهذا العلم ولئن كان
شريفا في نفسه كاملا بذاته لا يغني سائر بل انه لا يحصل الا بمقدمات كثيرة
وتلك المقدمات لا تنتظم الا عن علوم شتى مثل علم السموات والافلاك وعلم
جميع المصنوعات وتتولد عن علم التوحيد علوم اخر كما سنذكر اقسامها
في موضعه فاعلم ان العلم شريف بذاته من غير النظر الى جهة المعلوم حتى ان
تنبيه
علم السحر شريف بذاته وان كان العمل به باطلا وذلك لان العلم ضد الجهل والجهل
من لوازم الظلمة والظلمة من حيز السكون والسكون قريب الى العدم ويقع
الباطل والضلالة ايضا في هذا القسم فاذا الجهل حكمه حكم العدم والعلم
حكمه حكم الوجود والوجود خير من العدم والهداية والحق والحركة والنور
كلها في سلك الوجود واذا كان الوجود اولى من العدم فالعلم اشرف من الجهل
فان الجهل مثل العمى والظلمة والعلم مثل البصر والنور ولا يستوي الاعمى
والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وصرح البارى تعالى
بهذه الاشارات فقال قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما
يتذكر اولوا الالباب واذا كان العلم خيرا من الجهل والجهل من لوازم
الجسم والعلم من صفات الروح والعلم اقسام كثيرة نحصيها في فصل اخر
وللعالم في طلب العلم طرق عدة نذكرها في فصل على حدة والان لا تتعين
عليك بعد معرفة فضل العلم الا معرفة الروح الذي هو نوع العلوم ومقرها
ومحلها ومحملها وذلك لان الجسم ليس محل العلم لان الاجسام متناهية ولا تتسع
لكثرة العلوم بل لا يحتمل الا النقوش والرقوم والنفس قابلة لجميع
العلوم من غير ممانعة ومزاحمة وملال وزوال وخلل ونحن نتكلم في
شرح الروح على سبيل الاختصار فصل اعلم ايدك الله ان الله تعالى

خلق

خلق الانسان من شيئين مختلفين احدهما الجسم المظلم الكثيف الداخل تحت الكون
والفساد المركب المولف الترابي الذي لا يتم امره الا بغيره والاخر هو النفس
الجوهر الفرد المنير المدرك الفاعل المحرك المتمم للالات والاجسام والله تعالى
ركب الجسد من اجزا الغذا ورباه باجزا الدما وتمهد قاعدته وسوى
اركانه وعين اطرافه واظهر جوهر النفس من امره الواحد الكامل المكمل
المفيد ولا اعني بالنفس القوة الطالبة للغذا ولا القوة المحركة للشهوة
والغضب ولا القوة الساكنة في القلب المولدة للحياة المنبعث للحس والحركة
من القلب الى جميع الاعضا فان هذه القوة تسمى روحا حيوانيا والحس والحركة
والشهوة والغضب من جنده وتلك القوة الطالبة للغذا الساكنة في الكبد
بالتصرف في الغذا يقال لها روحا طبيعيا والهضم والدفع والجذب من
صفاتها والقوة المصورة والمولدة والنامية وباقي القوى المنصوبة
كلها خدام الجسد والجسد خادم الروح الحيواني لانه يقبل القوى عن الروح
ويعمل بحسب تحريكه وانما اعني بالنفس ذلك الجوهر الكامل الفرد الذي
ليس من شانه الا التذكر والتحفظ والتفكر والتمييز والروية ويقبل جميع
العلوم ولا يمل عن قبول الصور المجردة المعراة عن المواد وهذا الجوهر
رئيس الارواح وامير القوى والكل يخدمونه ويمتثلون امره وللنفس
الناطقة اعني هذا الجوهر عند كل قوم اسم خاص فالحكما يسمون هذا
الجوهر النفس الناطقة والقرآن يسميه النفس المطمئنة والروح الامري
والمتصوفة تارة تسميه الروح وتارة تسميه القلب والخلاف في الاسامي
فاما المعنى واحد لا خلاف فيه فالقلب والروح عندنا والمطمئنة كلها
اسامي النفس الناطقة فالنفس الناطقة هو الجوهر الحي العلامة
الفعالة المدركة وحيث نقول الروح المطلق او القلب انما نعني به هذا
الجوهر والمتصوفة يسمون الروح الحيواني نفسا والشرع ورد بذلك

فقال اعدا عدوك نفسك التي بين جنبيك وما اطلق الشارع اسم النفس بل
اكدها بالاضافة فقال التي بين جنبيك وانما اشار بهذه اللفظة الى القوه
الشهوانيه والغضبيه فانهما ينبعثان عن القلب الواقف بين الجنبين فاذا
عرفت فرق الاسامي فاعلم ان القايلين يعبرون عن هذا الجوهر النفس
بعبارات مختلفة ويرون فيها ارآت متفاوته فالمتكلمون المعروفون
بعلم الجدل يعدون النفس جسما ويقولون انه جسم لطيف بازا هذا الجسم
الكثيف ولا يرون بين الروح والجسد الا اللطافة والكثافه وبعضهم يعدون
الروح عرضا والاطبا بعضهم يميل الى هذا القول وبعضهم يرون الدم روحا
وكلهم قنعوا بقصور نظرهم على تخيلهم وما طلبوا العلم الثالث واعلم
اعانك الله ان القسمة ثلاث الجسم والعرض والجوهر الفرد فالروح
الحيواني جسم لطيف كانه سراج مشتعل موضوع في زجاجة القلب اعني
ذلك الشكل الصنوبري المعلق في الصدر والحياة ضوء السراج والدم
دهنه والحس والحركة نوره والشهوة حرارته والغضب دخانه والقوه
الطالبة للغذا الواقعة في الكبد خادمه وحارسه ومشعله ووكيله
وهذا الروح يوجد عند جميع الحيوانات لانه مشترك بين البهايم والانعام
وساير الحيوانات والانسان وهو جسم واثاره اعراض وهذا الروح لا
يهتدي الى العلم ولا يقال له العقل ولا يعرف طريق المصنوع ولا حق
الصانع وانما هو خادم اسير يموت بموت البدن لو يزيد دهن الدم
يطفي ذلك السراج بحرارة الزيادة ولو نفد الدهن ينطفي بدون النقصان
وانطفاؤه سبب موت البدن وليس خطاب الباري ولا تكليف الشارع
على هذا الروح لان البهايم وساير الحيوانات غير مكلفين ولا مخاطبين
باحكام الشرع والانسان انما يكلف ويخاطب لاجل معنى اخر وجد عنده
زايدا خاصا وذلك المعنى هو النفس الناطقة والروح المطمينه وهذا

الروح

الروح ليس بجسم ولا عرض لانه من امر الله تعالى كما قال عز من قايل قل الروح
من امر ربي وقال يا ايتها النفس المطمينة ارجعي الى ربك وامر الباري تعالى
ليس بجسم ولا عرض بل هو قوه الهية مثل العقل الاول واللوح والقلم
وهي الجواهر المفردة المفارقة عن المواد بل هي صورة مجردة معقولة غير
محسوسة والقلب ليسا من قبيل تلك الجواهر ولا تقبل الفساد ولا تضمحل
ولا تموت ولا تفنى بل تفارق البدن وتنتظر العود الى البدن في يوم القيمه
كما ورد به الشرع وقد صح في العلوم الحكمية بالبراهين القاطعة والدلايل
الواضحة الساطعة ان الروح الناطق ليس بجسم ولا عرض بل هو جوهر
ثابت دايم غير فاسد ونحن نستغني عن تكرير البرهان وتعديد الدلايل
لانها مفروغة مذكوره فمن اراد تصحيحها فليرجع الى الكتب اللايقة بتلك
الفن فاما في طريقتنا لا نباهي بالبرهان بل نعول على العيان ونعتمد على
رؤية الايمان ولما اضاف الله تعالى الروح الى امره تارة والى عزته فقال
تعالى ونفخت فيه من روحي وقال تعالى فنفخنا فيها من روحنا والله تعالى اجل
من ان يضيف الى نفسه جسما او عرضا لخستهما وتغيرهما وسرعة زوالهما
وفسادهما والشارع عليه السلم قال خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام
وقال عليه السلم الارواح جنود مجنده وقال عليه السلم ارواح الشهدا بعد
الموت في حواصل طيور خضر والعرض لا يبقى بعد فنا الجوهر لانه
لا يقوم بذاته والجسم يقبل التحلل لانه قبل التركيب من المادة والصورة
كما هو مذكور في الكتب فلما وجدنا هذه الايات والاخبار والبراهين
العقلية علمنا ان الروح جوهر فرد كامل حي بذاته يتولد منه صلاح
البدن وفساده والروح الطبيعي والحيواني وجميع القوى البدنيه
كلها من جنوده وان هذا الجوهر يقبل صورة المعلومات وحقايق
الموجودات من غير الاشتغال باعيانها واشخاصها فان النفس قادرة

على ان تعلم حقيقة الانسانية من غير ان ترى انسانا كما انها علمت الملائكة والشياطين
وما احتاجت الى رؤية اشخاصها اذ اثبتها حواس اكثر الناس وقال بعض
قوم من المتصوفة ان للقلب عينا كما للجسد فيرى الظواهر بالعين الظاهرة
ويرى الحقائق بعين القلب وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من عبد
الا ولقلبه عينان وهما عينان يدرك بهما الغيب فاذا اراد الله بعبد خيرا
فتح عيني قلبه ليرى ما هو غائب عن بصره وهذا الروح لا يموت بموت البدن
لان الله تعالى يدعوه الى بابه فيقول ارجعي الى ربك وانما تفارق وتعرض
عن البدن فمن اعراضه تتعطل احوال القوى الحيوانية والطبيعية فيسكن
المتحرك فيقال لذلك السكون موتا واهل الطريقة اعني الصوفية يعتمدون
على الروح والقلب اكثر اعتمادا على الشخص واذا كان الروح من امر البارى
فيكون في البدن كالغريب ويكون وجهه الى اصله ومرجعه وانما يقبل
على البدن رعاية لصلاح البدن لضرورة ذاته واذا كان وجهه الى
اصله فينال الفوائد من جانب الاصل اكثر مما ينال من جهة الشخص اذا قوى
ولم يدنس بادناس الطبيعة واذا علمت ان الروح جوهر فرد وعلمت ان
الجسم لا بد له من المكان والعرض لا يبقى الا بالجوهر فاعلم ان الجوهر لا يحل
في محل ولا يسكن في مكان وليس البدن مكان الروح ولا محل القلب بل
البدن آلة الروح واداة القلب ومركب النفس والروح بذاته غير متصل
باجزاء البدن ولا منفصل عنه بل هو مقبل على البدن مفيد له مفيض
عليه واول ما يظهر نوره على الدماغ لان الدماغ مظهره الخاص فاتخذ من
مقدمه خادما للدماغ ومن اوسطه وزيرا ومدبرا ومن اخره خزانة
وخازنا وحافظا ومن جميع الاعضاء رجالا وركبانا ومن الروح الحيواني
خادما ومن الطبيعي وكيلا ومن البدن مركبا ومن الدنيا ميدانا ومن
الحياة بضاعة ومالا ومن الحركة تجارة ومن العلم ربحا ومن الاخرة مرجعا

ومقصدا

ومقصدا ومن الشرع طريقة ومنهجا ومن النفس الامارة حارسا ونقيبا ومن
اللوامة منبها ورقيبا ومن الحواس جواسيسا واعوانا ومن الدين درعا
ومن العقل استاذا ومن الحس تلميذا والرب من وراء ذلك كله بالمرصاد فالنفس
بهذه الصفة مع هذه الآلة اقبلت على هذا الشخص الكثيف وما اتصلت به
بذاتها بل ترتيبه بالافادة ووجهها الى باريها وامر بربها بالاستفادة الى
وقت مسمى واجل معلوم والروح لا يشتغل في مدة هذا السفر الا بطلب
العلم لان العلم يكون حليتها في دار الاخرة وعلم ان المال والبنون زينة
الحيوة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا فكما
ان العين مشغولة برؤية الصنائع والاذن يواظب على استماع الاصوات
واللسان يمر لتركيب الاقوال والروح الحيواني مريد للذات الشهوانية
والغضبية والروح الطبيعي يحب الاكل والشرب فالروح المطمئنة اعني
القلب لا يريد الا العلم ولا يرضى الا بالعلم بل يعلم ويتعلم طول عمره ويتحلى بالعلم
جميع ايامه الى وقت مفارقته ولو يقبل على امر اخر دون العلم فانما يقبل
لمصلحة البدن لا المراد ذاته ومحبة اصله واذا علمت احوال الروح ودوام
بقائه وعشقه للعلم وشغفه بالعلم فينبغي عليك ان تعلم اصناف العلوم
فانها كثيرة ونحن نخصصها بالاختصار قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن
كان له قلب او القى السمع وهو شهيد فصل اعلم اعانك الله ان العلم
على قسمين احدهما شرعي والاخر عقلي واكثر العلوم العقلية شرعية عند
عند عارفها واكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها ومن لم يجعل الله
له نورا فما له من نور فاما القسم الاول وهو العلم الشرعي ينقسم الى
نوعين احدهما في الاصول وهو علم التوحيد وهذا العلم ينظر في ذات
الله [illegible] وصفاته الفعلية وصفاته الذاتية المتفردة
بالاسامي على الوجه المذكور وينظر ايضا في احوال الانبياء والائمة من بعدهم

فيه

والصحابة وينظر في احوال الموت والحياة وفي احوال القيامة والبعث والحشر
والحساب [illegible] وأهل النظر في هذا العلم يتمسكون اولا بآيات
القرآن ثم باخبار الرسول عليه السلم ثم بالدلائل العقلية والبراهين القياسية واخذوا
مقدمات القياس الجدلي والعنادي ولو اخذوها من اصحاب المنطق الفلسفي
ووضعوا اكثر الالفاظ في غير موضعها ويدعون في عباراتهم الجوهر والعرض
والدليل والنظر والاستدلال والحجة ويختلف معنى كل لفظة من هذه الالفاظ
عند كل قوم حتى ان الحكماء يعنون بالجوهر شيئا والصوفية يعنون شيئا آخر
والمتكلمون شيئا آخر وعلى هذا المثال وليس المراد في هذه الرسالة كشف معاني
الالفاظ على حسب آراء القوم فلا نشرع فيها وهؤلاء القوم المخصوصون
بالكلام في الاصول وعلم التوحيد هم المتكلمون فان اسم الكلام يقع على
علم التوحيد ومن علم الاصول التفسير فان القرآن من اعظم الاشياء واثبتها
واجلها واعزها وفيه من المشكلات الكثيرة ما لا يحيط بها كل عقل الا من
اعطاه الله فهما في كتابه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من آية من آيات
القرآن الا ولها ظهر وبطن ولبطنه بطن الى سبعة ابطن وفي رواية اخرى
الى تسعة ابطن وقال عليه السلم لكل حرف من حروف القرآن حد ولكل
حد مطلع والله تعالى اخبر في القرآن عن جميع العلوم وجلي الموجودات
وخفيها وصغيرها وكبيرها ومحسوسها ومعقولها والى هذا اشار تعالى حيث
قال ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال تعالى ليدبروا آياته
وليتذكر اولوا الالباب واذا كان امر القرآن اعظم الامور فان معتبر
ادنى حقه وان عالم خرج عن عهدته نعم كل واحد من المفسرين شرع في
شرحه بمقدار طاقته وخاض في بيانه بحسب قوة عقله وقدر كنه علمه
فكلهم قالوا وما حققه ما قالوا وعلم القرآن يدل على علم الاصول والفروع
والشرع والعقل ويجب على المفسر ان ينظر في القرآن من وجه اللغة

ومن

ومن وجه الاستعارة ومن وجه تركيب اللفظ ومن وجه مراتب النحو ومن وجه
عادات العرب ومن وجه امور الحكماء ومن وجه كلام المتصوفة حتى يقرب
تفسيره الى التحقيق ولو اقتصر على وجه واحد واقنع في البيان بفن واحد
لا يخرج عن عهدة البيان وتتوجه عليه حجة الايمان واقامة البرهان ومن
علوم الاصول ايضا علم الاخبار فان النبي عليه السلم كان افصح العرب والعجم وكان
معلما موحى اليه من الله تعالى وكان عقله محيطا بجميع العلويات والسفليات
فكل كلمة من كلماته بل كل لفظة من الفاظه يوجد تحتها بحار الاسرار وكنوز
الرموز فعلم اخباره ومعرفة احاديثه امر عظيم وخطب جليل كبير لا يقدر كل
احد ان يحيط بعلم الكلام النبوي الا من هذب نفسه بمتابعة الشرع وزيل
الاعوجاج عن قلبه بتقويم شرع النبي عليه السلم الذي يجدونه مكتوبا عندهم
في التورية والانجيل والفرقان ومن اراد ان يتكلم في تفسير الكتاب وتأويل
اخبار النبي عليه السلم ويصيب في كلامه فيجب عليه اولا تحصيل علم اللغة
والتبحر في النحو والرسوخ في ميدان الاعراب والتصرف في اصناف التصريف
فان علم اللغة سلم ومرقاة الى جميع العلوم ومن لا يعلم اللغة فلا سبيل
له الى تحصيل العلوم فان من اراد ان يصعد سطحا يجب عليه تمهيد المرقاة اولا
ثم بعد ذلك يصعد فان علم اللغة وسيلة عظيمة ومرقاة كبيرة لا يستغني
طالب العلم عن احكام اللغة فعلم اللغة اصل الاصول واول علم معرفة الادوات
وهي بمنزلة الكلمات المفردة وبعد ذلك معرفة الاسامي المفردة وبعده
الافعال مثل الثلاثي والرباعي والخماسي وغيرها ويجب على اللغوي ان
ينظر في اشعار العرب واولاها واتقنها اشعار الجاهلية فان فيها تلقيح
الخاطر وتلويح النفس ومع الشعر والادوات والاسامي والتصريف
يجب تحصيل النحو فان علم النحو لعلم اللغة بمنزلة الميزان للذهب والفضة
لعلم الحكمة والعروض للشعر والذراع للاثواب والمكيال للحبوب وكل

الامي

شئ لا يوزن بميزانه لا يتبين فيه حقيقة الزيادة والنقصان فعلم اللغة سبيل
الى علم التفسير والاخبار وعلم القرآن والاخبار دليل الى علم التوحيد وعلم التوحيد
هو الاصل المهم الذي لا ينجلي نفوس العباد الا به والتخلص عن خوف المعاد
الا به فبهذا يحصل علم الاصول والنوع الثاني من العلم الشرعي هو
علم الفروع وذلك ان العلم اما ان يكون علميا واما ان يكون عمليا وعلم الاصول
هو العلمي وعلم الفروع هو العملي وهذا العلم العملي يشتمل على ثلثة حقوق
اولها حق الله تعالى وهو اركان العبادات مثل الطهارة والصلاة والزكاة
والحج والجهاد والاذكار والاعياد والجمعات وزوائدها من النوافل والفرائض
وثانيها حق العباد وهو ابواب العادات وتجري في وجهين احدهما
المعاملة مثل البيع والشركة والهبة والقروض والدين والقصاص
وجميع ابواب الديات والوجه الثاني في المعاقدة مثل النكاح والطلاق
والعتق والرق والفرائض ولواحقها ويطلق اسم الفقه على هذين الحقين
وعلم الفقه علم شريف مفيد عام ضروري لا يستغني الناس عن علم الفقه
لعموم الضرورة اليه وثالثها حق النفس وهو علم الاخلاق والاخلاق
اما مذمومة ويجب دفعها وقلعها واما محمودة ويجب تحصيلها وتحلية النفس
بها والاخلاق المذمومة والاوصاف المحمودة معينة مشهورة في كتاب
الله تعالى واخبار الرسول من يتخلق بواحدة منها دخل الجنة واما
القسم الثاني من العلم هو القسم العقلي وهو علم معضل مشكل يقع فيه الخطا
والصواب وهو موضوع في ثلثة مراتب المرتبة الاولى وهي اول المراتب
علم المنطق والرياضي فاما الرياضي فينظر في العدد والهيئة اعني علم الافلاك
والنجم والهندسة وهي علم المقادير والاشكال واقاليم الارض وما يتصل
بها ويتصل بها علم النجوم واحكام المواليد والطوالع وكذلك علم الموسيقى
ونسب الاوتار واما المنطق فينظر من طريق الحد والرسم في الاشياء التي

تدرك بالتصور وينظر من طريق القياس والبرهان في العلوم التي ينال بالتصديق
ويدور علم المنطق على هذه القاعدة ويبتدئ بالمفردات ثم بالمركبات ثم بالقضايا
ثم بالقياس ثم باقسام القياس ثم طلب البرهان وهو نهاية علم المنطق والمرتبة
الثانية وهي اوسطها علم الطبيعي وصاحبه ينظر في الجسم المطلق واركان
عالم الدنيا وفي الجواهر والاعراض وفي الحركة والسكون وفي احوال السموات
والاشياء الفعلية والانفعالية ويتولد من هذا العلم النظر في احوال مراتب
الموجودات واقسام النفوس والامزجة وكمية الحواس وكيفية ادراكاتها
لمحسوساتها ثم يؤدي النظر الى علم الطب وهو علم الابدان والعلل والادوية
والمعالجات وما يتعلق به ومن فروعه علم الاثار العلوية وعلم المعادن
ومعرفة خواص الاشياء وينتهي الى علم صنعة الكيميا وهو معالجة الاجسام
المرضة في اجواف المعادن والمرتبة الثالثة وهي العليا وهو النظر
في علم الوجود ثم تقسيمه الى الواجب والممكن ثم النظر في الصانع وذاته وجميع
صفاته وافعاله وامره وحكمه وقضائه وترتيب ظهور الموجودات عنه
ثم النظر في علم المعلومات والجواهر المفردة والعقول المفارقة والنفوس
الكاملة ثم النظر في احوال الملائكة والشياطين وينتهي الى علم النبوات
وامر المعجزات واحوال الكرامات والنظر في احوال النفوس المقدسة وحال
النوم واليقظة ومقامات الرؤيا ومن فروعه الطلسمات والنارنجيات
وما يتعلق بها ولهذه العلوم تفاصيل واغراض ومراتب ويحتاج الى
شرح وفي وبيان جلي وبرهان بهي وليكن الاقتصار اولى واعلم ان
العقل مفرد بذاته والعلم الشرعي مفرد بذاته ويتولد منهما علم مركب
يوجد فيه جميع احوال العلمين المفردين وذلك العلم المركب علم الصوفية
وطريقة احوالهم فان لطائفتنا اعني المتصوفة علم خاص وطريقة
واضحة مجموعة من العلمين وعلمهم يشتمل على الحال والوقت والسماع

والوجد والشوق والسكر والصحو والمحو والفقر والغنى والولاية والإرادة
والشيخ والمريد وما يتعلق بأحوالهم مع الزوائد والأوصاف والمقامات ونحن
نتكلم في هذه العلوم الثلثة في كتاب خاص لو يريد الله ويمن علينا بالتوفيق
والآن ليس قصدي إلا تعديد العلوم وأصنافها في هذه الرسالة وقد حصرتها
وعددتها على طريق الاختصار بالإيجاز ومن أراد الزيادة وشرح هذه العلوم
فليرجع إلى مطالعة الكتب ولما انتهى الكلام في بيان تعديد أصناف العلوم
وتعلم أنت يقينا أن كل فن من هذه الفنون وكل علم من هذه العلوم يستدعي
عدة شرائط لينتقش في نفوس الطالبين وبعد تعديد العلوم يجب عليك أن
تعرف كيفية طرق التحصيل فإن لتحصيل العلم طرق معينة نحن نفصلها ونشرحها

فصل اعلم أعانك الله تعالى أن العلم الإنساني يحصل من طريقين
أحدهما التعلم الإنساني والثاني التعلم الرباني أما الطريق الأول وهو
التعلم الإنساني طريق معهود ومسلوك محسوس يقر به جميع العقلاء وهذا
التعلم يكون على وجهين أحدهما من خارج وهو التحصيل بالتعلم والآخر من
داخل وهو الاشتغال بالتفكر والتفكر في الباطن بمنزلة التعلم في الظاهر
فإن التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئي والتفكر استفادة الروح من
النفس الكلي والنفس الكلي أشد تأثيرا وأقوى تعليما من جميع العلماء والعقلاء
والعلوم مركوزة في أصل النفوس بالقوة كالبذر في الأرض والجوهر في
قعر البحر أو في قلب المعدن والتعلم هو طلب خروج ذلك الشيء الذي هو
فيه بالقوة إلى الفعل والتعليم هو إخراجه من القوة إلى الفعل فنفس
المتعلم يتشبه بنفس العالم ويتقرب إليه بتشبيهه فالعالم بالإفادة
كالزارع والمتعلم بالاستفادة كالأرض والعلم الذي بالقوة كالبذر
والذي بالفعل كالنبات وإذا كملت نفس المتعلم تكون كالشجر المثمر
أو كالجوهر الطاهر فإذا غلبت قوى البدنية على النفس يحتاج المتعلم

إلى زيادة التعلم في طول المدة وتحمل المشقة والتعب وطول الطلب وإذا غلب
نور العقل على أوصاف الحس يستغني الطالب بقليل التفكر عن كثرة التعلم
فإن النفس القابل يجد الفوائد العلمية بتفكر ساعة ما لا يجد نفس الجاهل بتعلم
سنة فإذا بعض الناس يحصلون العلوم بالتعلم وبعضهم بالتفكر والتعلم
يحتاج إلى التفكر فإن الإنسان لا يقدر أن يتعلم جميع الأشياء من الجزويات والكليات
وجميع العادات بل يتعلم شيئا ويستخرج بالتفكر عن المعلوم شيئا وأكثر العلوم
النظرية والصنائع العملية استخرجتها نفوس الحكماء بصفاء ذهنهم وقوة
فكرهم وحدة حدسهم من غير زيادة تعلم وتحصيل ولولا أن يستخرج النفس
بالتفكر شيئا عن معلومها الأول لطال الأمر على الناس ولم تزل ظلمة الجهل
عن القلوب لأن النفس لا تقدر أن تتعلم جميع مهماتها الجزوية والكلية بالتعلم
بل بعضها يتعلم بالتحصيل وبعضها يتعلم بالنظر كما ترى عادات الناس في اعتياد
الأمور المستحسنة وبعضها يستخرج عن ضميره بصفاء فكره وعلى هذا جرت عادة
العلماء وتمهدت قواعد العلوم حتى إن المهندس لا يتعلم جميع ما يحتاج إليه
في طول عمره بل يتعلم كليات علمه وموضوعاته ثم بعد ذلك يستخرج ويقيس
وكذلك الطبيب لا يقدر أن يتعلم جزويات أدواء الأشخاص وأدويتهم
بل يتفكر في معلوماته الكلية ويعالج كل شخص بحسب مزاجه وكذلك
المنجم يتعلم كليات النجوم ثم يتفكر ويحكم الأحكام المختلفة وكذلك الفقيه
والأديب وهكذا في بدائع الصنائع فواحد وضع آلة الضرب وهو العود
بتفكره وآخر استخرج من تلك الآلة آلة أخرى وكذلك جميع الصنائع البدنية
والنفسانية أوائلها يحصله بالتعلم والباقي مستخرجة بالتفكر وإذا انفتح
باب الفكر على النفس وعلم النفس كيفية طريق التفكر وكيفية الرجوع بالحدس
إلى المطلوب ينشرح قلبه وينفتح بصيرته فيخرج ما في نفسه بالقوة إلى الفعل
من غير زيادة طلب وطول تعب • **الطريق الثاني** وهو التعليم الرباني

وذلك على وجهين الوجه الأول إلقاء الوحي وهو أن النفس إذا كملت بذاتها
وزال عنها دنس الطبيعة ودرن الحرص والأمل وينفصل نظرها عن شهوات
الدنيا وينقطع نسبها عن الأماني الفانية وتقبل بوجهها على باريها ومنشيها
وتتمسك بجود مبدعها وتعتمد على إفادته وفيض نوره والله تعالى بحسن
عنايته يقبل على تلك النفس إقبالا كليا وينظر إليها نظرا إلهيا فيتخذ من تلك
النفس لوحا ومن النفس الكلي قلما وينقش فيها جميع علومه ويصير العقل
الكلي كالمعلم والنفس القدسي كالمتعلم فيحصل جميع العلوم لتلك النفس
وينتقش فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكر ومصداق هذا قول الله تعالى
لنبيه وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما فعلم الأنبياء أشرف
مرتبة من جميع علوم الخلائق لأن محصوله عن الله تعالى بلا واسطة
ووسيلة وبيان هذه الكلمة يوجد في قصة آدم عليه السلام والملائكة فإنهم
تعلموا طول عمرهم وحصلوا بفنون الطرق كثير العلوم حتى صاروا أعلم
المخلوقات وأعرف الموجودات وآدم لما جاء ما كان عالما لأنه ما تعلم
ولا رأى معلما فتفاخرت الملائكة عليه وتجبروا وتكبروا وقالوا نحن
نسبح بحمدك ونقدس لك ونعلم حقائق الأشياء فرجع آدم عليه السلام إلى باب
خالقه وقطع جوهر نفسه وذبل قلبه عن جملة المكونات وأقبل
بالاستعانة على الرب تعالى فعلم الله تعالى آدم عليه السلام الأسماء كلها ثم عرض
على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين فصغر حالهم
عند آدم وقل علمهم وانكسر سفينة جبروتهم فغرقوا في بحر العجز وقالوا
لا علم لنا إلا ما علمتنا فقال تعالى يا آدم أنبئهم بأسمائهم فأنبأهم آدم عن مكنونات
العلم ومستترات الأمر عند العقلاء أن العلم الغيبي المتولد عن الوحي
أقوى وأكمل من العلوم المكتسبة وصار علم الوحي إرث الأنبياء وحق
الرسل حتى أغلق الله باب الوحي في عهد سيدنا محمد عليه السلام فكان رسول الله

صلى الله عليه وآله وخاتم النبيين وكان أعلم الناس وأفصح العرب والعجم
وكان يقول أدبني ربي فأحسن تأديبي وقال لقومه أنا أعلمكم بالله
وأخشاكم لله وإنما كان علمه أكمل وأشرف وأقوى لأنه حصل عن التعليم
الرباني وما اشتغل قط بالتعلم والتعليم الإنساني فقال تعالى علمه شديد القوى
ذو مرة فاستوى وهو بالأفق الأعلى والوجه الثاني هو الإلهام
والإلهام تنبيه النفس الكلي للنفس الجزئي الإنساني على قدر صفائه وقبوله
وقوته واستعداده والإلهام أثر الوحي فإن الوحي هو تصريح الأمر الغيبي
والإلهام هو تعريضه والعلم الحاصل عن الوحي يسمى علما نبويا والذي
يحصل عن الإلهام يسمى لدنيا والعلم اللدني هو الذي لا واسطة في حصوله بين
النفس وبين الباري وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف
فارغ لطيف وذلك أن العلوم كلها مجهولة معلومة في جوهر النفس الكلي
الأولي الذي هو من الجواهر المفارقة الأولية المحضة بالنسبة إلى العقل
الأول كنسبة حواء إلى آدم وقد تبين أن العقل الكلي أشرف وأكمل وأقوى
وأقرب إلى الباري تعالى من النفس الكلي والنفس الكلي أعز وألطف وأشرف
من سائر المخلوقات فمن إفاضة العقل الكلي يتولد الوحي ومن إشراق النفس
الكلي يتولد الإلهام والوحي حلية الأنبياء والإلهام زينة الأولياء فكما أن
النفس دون العقل والولي دون النبي فكذلك الإلهام دون الوحي فهو ضعيف
بنسبة الوحي قوي بإضافة الرؤيا والعلم علم الأنبياء والأولياء فأما علم الوحي
فخاص بالرسل موقوف عليهم كما كان لآدم وموسى وإبراهيم ومحمد وغيرهم
من الرسل عليهم السلام وفرق بين الرسالة والنبوة فإن النبوة هو قبول
النفس القدسي حقائق المعلومات والمعقولات عن جوهر العقل الأول
والرسالة تبليغ تلك المعقولات إلى المستفيدين والتابعين وربما يتفق
القبول لنفس من النفوس ولا يتأتى له التبليغ بعذر من الأعذار وسبب من

الاسباب والعلم اللدني يكون لاهل النبوة والولاية كما حصل للخضر عليه السلام
حيث اخبر الله تعالى عنه فقال وعلمناه من لدنا علما وقال امير المومنين كرم الله
وجهه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ادخل لسانه في فمي فانفتح في قلبي
الف باب من العلم كل باب الف باب وقال ايضا لو ثنيت لي وسادة وجلست
عليها لحكمت لاهل التورية بتوراتهم ولاهل الانجيل بانجيلهم ولاهل القرآن
بقرآنهم وهذه المرتبة لا تنال بمجرد التعلم الانساني بل يتمكن المرء في هذه
المرتبة بقوة العلم اللدني وكذلك قال علي رضي الله عنه لما حكى عن عهد موسى
ان شرح كتابه كان اربعين جملا لو اذن الله ورسوله لي لاشرع في شرح
معاني الف حتى يبلغ مثل ذلك يعني اربعين وقرا او جملا وهذه الكثرة
والسعة والانفتاح في العلم لا يكون الا لدنيا الهيا سماويا فاذا اراد
الله بعبد خيرا رفع الحجاب بين نفسه وبين النفس الكلي الذي هو اللوح
فيظهر فيها اسرار تلك المكتوبات وتنتقش فيها معاني تلك المكتوبات فتعبر
النفس عنها كما تشاء من عباده وحقيقة الحكمة تنال من العلم اللدني وما لم
تبلغ النفس هذه المرتبة لا تكون حكيما لان الحكمة من مواهب الله تعالى
يوتي الحكمة من يشاء من عباده متى يشاء ومن يوت الحكمة فقد اوتي خيرا
كثيرا وما يذكر الا اولوا الالباب واولوا الالباب هم الواصلون مرتبة
العلم اللدني المستغنون عن كثرة التحصيل وتعب التعلم فيتعلمون قليلا ويعلمون
كثيرا ويتعبون يسيرا ويستريحون طويلا واعلم ان الوحي لو انقطع وباب
الرسالة لو انسد استغنا الناس عن الرسل واظهار الدعوة وتصحيح
الحجة وتكميل الدين كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي
ورضيت لكم الاسلام دينا وليس من الحكمة اظهار زيادة الفائدة من غير
حاجة فاما باب الالهام لا ينسد ومدد نور النفس الكلي لا ينقطع
لدوام ضرورة النفوس وحاجتها الى تاكيد وتجديد وتذكير وكما ان الناس

استغنوا عن الرسالة والدعوة احتاجوا الى التذكير والتنبيه لاستغراقهم
في هذه الوساوس وانهماكهم في هذه الشهوات فالله تعالى اغلق باب
الوحي وهداية العباد وفتح باب الالهام رحمة بالعباد وهيأ الامور ورتب
المراتب لتعلم ان الله لطيف بعباده يرزق من يشاء بغير حساب فصل
اعلم اعانك الله ان العلوم كلها مركوزة بالقوة في جميع النفوس الانسانية
كلها قابلة لجميع العلوم ولو تفوت نفس من النفوس حظها انما يفوت
بسبب طارئ وعرض عارض يطرأ عليها من خارج كما قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم خلق الله الناس حنفاء فاجتالتهم الشياطين وقال عليه السلام كل مولود
يولد على الفطرة فالنفس الناطقة الانسانية اهل لاشراق النفس الكلي عليها
ومستعد لقبول الصورة المعقولة عنها بقوة طهارتها الاصلية وصفاتها
الاولية ولكنها يمرض بعضها في هذه الدنيا ويمتنع عن ادراك الحقائق بامراض
مختلفة واعراض شتى ويبقى بعضها على الصحة الاصلية بلا مرض وفساد
ويقبل ابدا ما دامت حيا فالنفوس الصحيحة هي النفوس النبوية القابلة
للوحي والتاييد القادرة على اظهار المعجز والتصرف في عالم الكون والفساد
فان تلك النفوس باقية على الصحة الاصلية وما تغيرت امزجتها بفساد
الامراض وعلل الاعراض فصار الانبياء اطباء النفوس ودعاة للخلق
الى صحة الفطرة واما النفوس المريضة في هذه الدنيا الدنية صاروا على
مراتب بعضهم تاثير والمرض المنزل تاثيرا ضعيفا وبدا غمام النسيان
في خواطرهم فيشتغلون بالتعلم ويطلبون الصحة الاصلية فيزول مرضهم
بادنى معالجة وينقشع غمام نسيانهم باقل تذكير وبعضهم يتعلمون
طول عمرهم ويشتغلون بالتحصيل والتصحيح جميع ايامهم ولا يفهمون شيئا
لفساد امزجتهم فان المزاج اذا فسد لا يقبل العلاج وبعضهم يتذكرون
ويتيسون ويرتاضون ويبذلون انفسهم ويجدون نورا قليلا واشراقا

ضعيفا وهذا التفاوت انما ظهر عن اقبال النفوس على الدنيا وادبارها واعراضها
واستغراقها بحسب قوتها وضعفها كالصحيح اذا مرض والمريض اذا صح وهذه
العقدة اذا انحلت تقر النفس بوجود العلم اللدني ونعلم ان النفس كانت عالمة
في اول الفطرة وصافية في بداية الاختراع وانما جهلت لانها مرضت بصحبة هذا الجسد
الكثيف واقامتها هذا المنزل المكدر والمحل المظلم وانها لا تطلب بالتعلم ايجاد العلم المعدوم
ولا ابداع العقل المفقود بل فاتها العلم الاصلي الغريزي بطريان المرض والمرض
اقبالها على تربية الجسد وتمهيد قاعدته ونظم اساسه والاب المشفق المحب
لولده انما اقبل على رعاية الولد وشغل بمهماته تنسى جميع الامور ويكتفي بامر
واحد وهو امر الولد فالنفس لشدة شغفها وشفقتها اقبلت على هذا الهيكل
واشتغلت بعمارته ورعايته والاهتمام بمصالحه واستغرقت في الطبيعة
بسبب ضعفها وحزنها فاحتاجت في اثنا العمر الى التعلم طلبا لتذكار ما قد
نسيت وطمعا لوجدان ما قد فقدت وليس التعلم الا رجوع النفس الى جوهرها
لاخراج ما في ضميرها الى الفعل طلبا لتكميل ذاتها ونيل سعادتها واذا كانت
النفس ضعيفة ولا تهتدي الى حقيقة جوهريتها تمسكت وتعتصم بمعلم مشفق كامل
العلم ويسعد اليه ليعينها على طلب مرادها ومامولها كالمريض الذي يكون
جاهلا بمعالجته ونعلم ان الصحة شريفة محبوبة مطلوبة فيرجع الى الطبيب
المشفق ونعرض حاله عليه ويأوي اليه ليعالجه ويزيل عنه مرضه وقد
راينا ان عالما يمرض بمرض خاص بالراس والصدر فتعرض نفسه على جميع العلوم
وينسى معلوماته ويلتبس ويستتر في حافظته وذاكرته جميع ما حصل في
سابق عمره وماضي ايامه فاذا صح وعاد الشفا اليه بزوال النسيان
عنه وترجع النفس الى معلوماتها فيتذكر ما قد نسيت في ايام المرض
فعلمنا ان العلوم ما فنيت وانما نسيت وفرق بين المحو والنسيان
فان المحو فنا النفوس والرسوم والنسيان التباس النفوس ويكون كالغمام

او السحاب الساتر لنور الشمس عن ابصار الناظرين لا كالغروب الذي هو نقل
الشمس عن فوق الارض الى الاسفل فاشتغال النفس بالتعلم هو ازالة المرض
العارض من جوهرها ليعود اليها ما علمت في اول الفطرة وجهلت في بدو الطهارة
واذا عرفت مراد التعلم وحقيقة النفس وجوهرها فاعلم ان النفوس
المريضة تحتاج الى التعلم وانفاق العمر في تحصيل العلوم فاما النفس التي يخف
مرضها ويكون علتها ضعيفة وسترها رقيقا ومزاجها صحيحا وجوهرها صافيا
كاملا فانها لا تحتاج الى زيادة تعلم وطول تعب بل يكفيها ادنى تفكر لانها ترجع
بالتفكر الى اصلها وتقبل على بدايتها وحقيقتها وتطلع على مخفياتها وتخرج ما فيها
بالقوة الى الفعل وتصير ما هو مركوز فيها طبعها فيتم امرها ويكمل شانها وتعلم
اكثر الاشيا في اقل الايام وتعبر عن المعلوم باحسن النظام فتصير عالما متكلما
كاملا مستفيضا لا فتقار عن النفس الكلي وتفيض بالاستقبال على النفوس الجزوية
وتتشبه بالعشق الى الاصل وتقطع عرق الجسد واصل الحقد وتعرض عن
فضول الدنيا وزخارفها واذا وصلت هذه الرتبة فقد علمت ونجت وفازت
وهذا هو المطلوب والمراد لجميع الناس واعلم ان العلم اللدني سريان
نور الالهام والالهام يكون بعد التسوية كما قال تعالى ونفس وما سواها
فالهمها فجورها وتقواها والتسوية تصحيح النفس ورجوعها الى فطرتها وهذا
الرجوع يكون بثلثة اوجه احدها تحصيل جميع مراتب العلوم وتعددها
واخذ الحظ الاوفر من اكثرها والثاني بالرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة
فان الرسول عليه السلم اشار الى هذه الحقيقة فقال عليه السلم من عمل بما علم ورثه
الله علم ما لم يعلم وقال عليه السلم من اخلص لله اربعين صباحا اظهر ينابيع الحكمة
من قلبه على لسانه والثالث التفكر فان النفس اذا تعلمت وارتاضت
بالعلم والعمل وتتفكر في معلوماتها بشرط التفكر ينفتح عليها باب الغيب كالتاجر
الذي يتصرف في ماله بشرط التجارة ينفتح عليه ابواب الربح واذا سلك طريق

بيض

زبدة الحقائق



الخطا تقع في مهالك الخسران فالمتفكر اذا سلك سبيل الصواب صبر من ذوى الالباب وتنفتح روزنة من عالم الغيب في قلبه فيصير عالما كاملا عاقلا ملهما مؤيدا كما قال عليه السلم تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة وشرايط التفكر نحررها في رسالة اخرى اذ بيان التفكر وكيفيته وحقيقته امر مهم يحتاج الى زيادة شرح تيسير بعون الله تعالى والان نختم هذه الرسالة فان هذه الكلمات كفاية لاهلها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ٥ //

تمت الرسالة في معنى العلم اللدني من تصانيف الغزالي رحمه الله

في المدرسة المجاهدية ... في السابع من ذي الحجة سنة ...

محمود مترجم عوارف

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم بفضلك
أحمد الله على نعم متواصلة أرعى أطراف النهار رياضها، ومنح مترادفة
أوردنا الليل حياضها، وأصلي على سيد ولد آدم وخير من زين بجماله العالم محمد
صاحب شريعة الإسلام والداعي الثقلين إلى دار السلام وعلى آله المهتدين
بأنواره وأصحابه المقتدين بآثاره. وبعد فهذه اللمعة موسومة
بزبدة الحقائق ومشتملة على كشف الغطاء عن الأصول الثلاثة التي تعبد
باعتقادها كافة الخلائق وقد أودعتها مائة فصل ووشحتها بنكتة دقيقة
من كل أصل وهي عدة كاملة للطالبين وعتيدة وافية بمقاصد السالكين
إلى علم اليقين وقد ذكرت في الرسالة العلائية التي عملتها في مذهب السلف
الصالحين رضي الله عنهم وعن من سلك طريقهم ما لا يستغني عن اعتقاده العوام
في تلك الأصول وأما الذي يشفي الغليل الخواص فقد أعربت عن بيانه في
هذه الفصول وقد استخرت الله عز وجل في إملائها فسلط علي خواطر
لم أجد بدا من إمضائها ولولا أن الخيرة كانت في ذلك لما اتبع القدر بي هذه
المسالك فما استخار عبد في أمر من أمور الدين والدنيا إلا يسرت له فيه أسباب
الوصول إلى الدرجة العليا ولقد كان إخواني يتوقعون مني إذ كنت مشتغلا
بتحصيل العلم واستفادته وقد أكببت طول الليل والنهار على استزادته
ثم انقطع طمعهم عن ذلك بعدما أضربت عن طلب العلم صفحا وطويت
دون الإقبال عليه كشحا فصارت نفرة القلب عنه إلى حد كنت أستبعد
معه من نفسي أن أتفرغ يوما لتمهيد تأليف أو أشتغل بتأسيس تصنيف
وكان القلب في لج بحر لا ساحل له وقد غرق فيه الأولون والآخرون
وليس لهم معتصم معول عليه ولا متمسك يلتجأ إليه ثم إني رأيت بعض
المخلصين من إخواني تشوف نفسه إلى الإحاطة بمنتهى نظر العلماء
في أصول الدين وموقف أقدام السالك في طرق البراهين فلما رأيته

محتاجا في طريقه الذي هو بصدده إليه وقفت بضع أيام من الغم عليه وقد
تشوشت علي أحوال القلب بسببه ولكن وطنت نفسي على احتمال ذلك صدق
طلبه على أني لما استخرت الله عز وجل قطع الخواطر الدافعة عني بتقديره
وتحرزت بهذا الأمر فلم أجد مدفعا للتخيير ثم كان القلب يطمئن إلى قوله صلى الله
عليه وسلم ما خاب من استخار الله فابتدأت إملاء هذه الفصول وقدمت
عليها مقدمة تتضمن بيان الباعث الأصلي على إملائها واختمها بخاتمة تشتمل
على ذكر الوظائف التي لا بد للناظر في هذا الكتاب من أن يكون مواظبا فيه حتى
تعظم فائدته من مطالعته والله عز وجل ينفع كل من نظر فيه ويؤيد باطنه
حقا يستوعب به معناه ويستوفيه فهو المستمسك بعروة إنعامه والمنتجع
في كل أمر على كماله وإتمامه وهو حسبي ونعم الوكيل **مقدمة**
في بيان الباعث الأصلي على إملاء هذه اللمعة اعلم أن الذي دعاني إلى ذكر
غرضان مهمان فالغرض الأول أن جماعة من إخواني وفقهم الله للقيام
بحقوق صحبتهم وصداقتهم ونهض بي لأداء ما يجب علي في رفاقتهم كانوا
يقترحون أن أملي فصولا أذكر فيها ما ينتهي إليه نظر العقول في العلم بذات
الله عز وجل وصفاته والإيمان بحقيقة النبوة وباليوم الآخر وأن أنظم
هذه المعاني في سلك ألفاظ يروق الفصيح إيجازها ويروع الناظر المتفقد
بالنظر إعجازها وكانت عوائق الزمان وصروف الحدثان تشغلني عن القيام
بما جاشت رغباتهم عليه وتوجهت هممهم إليه ثم لما رأيتهم يحتاجون غاية
الاحتياج إلى ذلك وخصوصا في الإيمان بحقيقة النبوة وحقيقة الصفات
الموصوف بها فاطر السموات والأرض رأيت صرف العناية إلى بيان
ذلك من أهم الأمور ولقد ذكرت في النبوة وما يتعلق بها من المقدمات
العلمية في رسالتي الموسومة بغاية البحث عن معنى البعث ما يشفي
غليل الطالب المستفيد ويكفي الناظر المستبد بنظره السديد ولكن كان

الإيمان بحقيقة النبوة إذ ذاك مستند إلى العلم اليقيني ومتلقى من طرق البراهين
وحاصل ما يدركه العقل من حقيقة النبوة يرجع إلى إثبات وجود شيء للنبي
عليه السلام بطريق جملي من غير إدراك شيء من حقيقة ذلك الشيء وماهيته وهذا
الإيمان بعيد جدا من الإيمان الذي يحصل لصاحب الذوق بحقيقة النبوة شبيها
بتصديق يحصل لمن لا ذوق له في الشعر بوجود شيء مجمل فإن من لم يرزق ذوق
الشعر قد يمكن أيضا من تحصيل اعتقاد ما بوجود شيء لصاحب الذوق ولكن يكون
ذلك الاعتقاد بعيدا عن حقيقة الخاصية التي يختص بها صاحب الذوق وكنت
إذا أمليت تلك الرسالة ابن إحدى وعشرين سنة وأنا الآن ابن أربع وعشرين
سنة ولقد أفاضت علي الرحمة الأزلية في هذه السنين الثلث من أنواع
المعارف الغيبية ونفائس الأحوال الكشفية ما يتعذر علي شرحه ووصفه
وأكثر ما يستحيل عنه التعبير في عالم المتناطقين بالحروف والأصوات وأنا
أجتهد غاية الاجتهاد أن أذكر منه طرفا في هذه الفصول بأحسن إشارة وأرشق
عبارة والحق الصريح أن أكثر الكلمات المذكورة في هذا الكتاب متشابهة غاية
التشابه فمهما رأيت فيها لفظا لم يؤد حق المعنى المسبوك في قالبه فلا تبسط
إليه لسان الاعتراض فلي في ذلك عذران واضحان أحدهما أني كنت
عن ذكر المعاني في شغل شاغل عن تنقيح الألفاظ فلم أوردها على أحسن
وجوه الإيراد مع أن ذكر تلك المعاني بعبارات يطابقها من غير تشابه فيها
يكاد يكون محالا بل هو كذلك قطعا ويقينا والثاني أني أمليت هذه
الفصول لقوم لا يشغلهم تشابه الألفاظ عن درك حقائق المعاني فمن
كثرة ممارستهم للحقائق العقلية صاروا بحيث لا يقطع عليهم طريق الأنس
بالملكوت الفهم مع عالم الملك ه الغرض الثاني أن الطريق
إلى الله عز وجل وسلوكه صعب وفيه ما لا يحصى من البحار المغرقة والنيران
المحرقة والجبال الشواهق والفلوات المملوءة بالصواعق والعقبات

إلى

التي يستعصي على الأعين ويمتنع وصفها على الألسن وكل واحد من السالكين
يظن بنفسه أنه من الواصلين وقد عم الضلال جميع الخلق إلا من عصمه
الله عز وجل بفضله وكرمه حتى اهتدى إلى الصراط المستقيم والنهج القويم
والله عز وجل يعيذنا من الاغترار بلامع السراب في المشارب ويعصمنا
في الطريق عن القواطع المضلة حتى يرد بنا أعذب المشارب إنه على كل
شيء قدير ه أجل ومما ضل فيه فحول العلماء الحذاق من أهل النظر
حكمهم بأن حصول العلم بذات الله عز وجل وصفاته من طريق التعلم هو غاية
السعادات ومنتهى الدرجات وهذا جهل عظيم قد استولى على الأكثرين من
المتبحرين في العلم والواصلين فضلا عمن هو بعد في السلوك ومن ظن أن
العلم بذات المعشوق وصفاته غير الوصول إليه فقد سحب الضلال
ذيله عليه ومن صار إلى أن الوقوع في مخلب السبع الضاري وأن العلم
بالوقوع واحد فهو في مهواة بعيدة من الجهل وهذا مثل هؤلاء القوم في
اغترارهم بظنونهم الفاسدة وآرائهم المتناقضة على أن الوصول إلى ما
يدعونه من العلم المشار إليه عزيز جدا إذ لا يتفق ذلك إلا على الندور
لبعض الأشخاص في آحاد العصور فلما رأيت الأمر على ذلك ورأيت نفسي
مليئة بالقيام على حل هذا المشكل وكشف القناع عن وجه الحق فيه صممت
عزمي على إملاء هذه الفصول ليتخذها الطالب ذخرا في طريق العلم ومسالكه
حتى يتيسر له النجاة عن مهالكه فكم من زاحم العلماء بركبتيه لطلب العلم
ولم يعتقد أن وراء مقصده مقاصد كثرت زلت قدمه وكثر ندمه وعظم
زلله وظهر حيث لا ينفعه خطاؤه وهذا لأن الغالب على من اعتقد ذلك
أنه إذا وصل إلى مقصده وأحرز في العلم قصب السبق وقف به الطلب
ولم يكن في نفسه تشوف إلى ما وراء ذلك وهذا الظن من السموم المهلكة
لمن يسلك طريق العلم ومن لم يجرب ذلك حق التجربة فلا يتصور أن يعرف

ما أقوله ولقد سلكت هذا الطريق ونظرت في غث العلم وسمينه وطالعت
منه كل ضار ونافع حتى حصلت ما كان يهمني فيما كنت بصدده فأما ما كان
قليل الغناء فيه فما التفت إليه ولا عرجت في الطريق عليه علماً بأن العلم
كثير والعمر قصير فتضييعه في تحصيل ما لا تعظم فائدته حماقة وكان عذري
إذ خضت به كل مخاض في العلم واضحاً فالغريق يتمسك بكل شيء رجاء الخلاص
فقد كنت على شفا حفرة من النار لولا أن الله تعالى أنقذني بفضله وكرمه وكان
السبب في ذلك أني كنت أطالع كتب الكلام طلباً للارتفاع عن حضيض
التقليد إلى ذروة البصيرة فلم أظفر منها بمقصودي وتشوشت علي قواعد
المذهب حتى ترديت في ورطات لا يمكن حكايتها في هذه اللمعة ولا فائدة
في سماعها أيضاً للأكثرين فإنه يتولد ضرر عظيم للأفهام القاصرة والقلوب
الضعيفة فتحيرت في أمري تحيراً تنغص العيش حتى دلني دليل المتحيرين على
الطريق وامتن بكرمه بالمعونة والتوفيق وعلى الجملة فما نعشني عن سقطتي
بعد الله تعالى إلا مطالعة كتب الشيخ الإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد
الغزالي رضي الله عنه وأرضاه فكنت أتصفحها قريباً من أربع سنين ورأيت
في هذه المدة من اشتغالي بالعلم عجائب كثيرة مما استقبلني في الطريق
من الكفر والضلالة والحيرة والعماية وشرح ذلك لا يفي به بيان فإنه
خارج عن حد الحصر والإحصاء ولا مطمع فيه لطالب الاستقصاء ثم لما حصلت
مقصودي من العلم وظننت أني وصلت جعلت أنشد لنفسي قول الشاعر

أنزل بمنزل زينب ورباب ... وارتع فهذا مربع الأحباب

فبينا أحط رحالي في الثرى وأنيخ المطايا لترفه عن السير والسرى إذا أحدث
عين البصيرة في الانفتاح ولست أعني بصيرة العقل حتى لا تغتر بخاطرك
فكانت عين البصيرة تتفتح قليلاً قليلاً وكنت أقف في أثناء ذلك على
القواطع التي كادت تقطع علي طريق الطلب لما وراء العلوم

ومنه

وبقيت في ذلك قريباً من سنة وأنا بعد لم أقف على حقيقة الواقعة التي وقعت
لي في تلك السنة حتى لزمت سيدي ومولاي الشيخ الإمام سلطان الطريقة
وترجمان الحقيقة أبا الفتوح أحمد بن محمد الغزالي متع الله ببقائه أهل الإسلام
وجزاه عني خير جزائه ساقه القدر إلى همذان وهي مسقط رأسي فانكشف
لي في خدمته قناع الحيرة عن وجه تلك الواقعة في أقل من عشرين يوماً
فشاهدت جلية الحال في ذلك ثم طولعت بشيء لم يبق مني ومن طلبي لغيره
إلا ما شاء الله وأنا الآن منذ سنين ليس لي شغل إلا طلب الفناء في ذلك الشيء
والله المستعان على إتمام ما وليت وجهي شطره ولو عمرت عمر نوح وأفنيته
في هذا الطلب لكان له بعد قليلاً ورحم الله أبا فراس حيث يقول شعر

يهون علينا في المعالي نفوسنا ... ومن خطب الحسناء لم يغلها المهر

وكان ذلك الشيء قد طبق الخافقين فلا يقع بصري على شيء إلا أراه فيه شعر

وجهه في كل ناحية حيث ما قابلته قمر

وكل نفس لا يريد استغراقاً
في مشاهدته فلا بورك لي فيه ولله در أبي الطيب وهذا الشعر ألفاظه فيه

تركنا لأطراف القنا كل لذة ... فليس لنا إلا بهن لعاب
فغير فؤادي للغواني رمية ... وغير بناني للزجاج ركاب

والمغبون من لم يجعل أنفاسه أثمان المعالي ولم يجتهد في طلب العز طول
الأيام والليالي ولقد أجاد الموسوي حيث يقول شعر

إذا أنا لم أركب إليها مخاطراً ... وأعظم قتلاً دونها وقتالا
فهذا حسامي لم أرق ذبابه ... مضاء وهلا إذ أبلي المطالا

وأنا أسأل الله تعالى أن يجعل لي من التوفيق ساعداً أدرك من القضاء الأزلي
مساعداً حتى أملك ناصية سؤلي وأبلغ قاصية مأمولي ولربما استنشدت
ثم أقول إن الله يحضر النجاح كريم وساجري قدامي حتى تتعب من أسر الزمان ساعدي
ولله كان خلاصي فأنيخ المطايا في أعز مناخ وأسمو بنفسي إلى المؤاخاة

من هواجل مواخي شعر متى ان تكن حقا تكن احسن المنى • والا فقد عشنا
بها زمنا رغدا • فالهمم العلية لا تقف بالنفوس الزكية دون الوصول الى
الحضرة المحمدية صلى الله عليه وسلم تسليما كثيرا طيبا مباركا فيه شعر

فاذا المطي بنا بلغن محمدا • فظهورهن على الرجال حرام •
قربننا من خير من وطئ الحصا • فلها علينا حرمة وذمام •

والكلام في امثال ذلك يطول وانا اخوض في بيان الفصول واقول اهم ما ينبغي ان يبدأ
بذكره في هذه الفصول بعد حمد الله الذي تفتتح كل كتاب بحمده والصلاة على محمد
ورسوله وعبده ان اكثر الخلق لا ينتفعون بمطالعة هذا الكتاب حق الانتفاع   نعوذ بك
فان بيان ذلك مهم في نفسه وسانبه لك في خاتمة هذه الفصول طريقا اذا
سلكته صرت وافر الحظ من الكتاب

فصل اعلم ان المصدقين
بالسعادة الاخروية والطالبين لها اربعة اقسام **القسم الاول**
فريق صدقوا بما جاءت به الرسل فامنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله
واليوم الآخر ولم يتجاوزوا في هذا الايمان الى بحث نظري كما جرت به عادة
العلماء النظار وهؤلاء لا حاجة لهم الى النظر في هذا الكتاب اصلا اذ ليس واحد منهم
يحتاج الى شيء مما ذكر فيه نعم يجوز ان ينتفع به اذا نظر فيه للاستفادة ولكن
النظر فيه ليس بمهم لامثاله • **القسم الثاني** فريق من علماء الظواهر
سلكوا مسلكا من البحث غير مرضي عند المحققين فقلدوا جماعة من ارباب
المذاهب في مذاهبهم وفي دلائلها جميعا وهؤلاء احسن حالا من القسم الاول
وليس لهم حاجة الى النظر في هذا الكتاب وربما ينتفعون به ان نظروا فيه
ايضا • **القسم الثالث** فريق من العلماء النظار الذين يزعمون
انهم لا يقلدون لاحد من الخلق في عقائدهم وانما يسلكون فيها طريق البحث
العقلي والنظر البرهاني وطريقة هؤلاء في طلب العلم احمد الطرائق
الا انهم اذا قطعوا منازل العلم ظنوا انهم وصلوا الى الكمال الكلي في ما هم

بصدده وغرورهم بما حصلوه من العلوم النظرية عظيم فانهم يظنون
ان تحصيل العلم بالله تعالى مثلا وصول اليه وهو عين السعادة المطلوبة
فترى الواحد منهم يكب طول الليل والنهار على طلب الدنيا وشهواتها ويزعم
ان ذلك لا يضر امثاله وانه سعي منه في طلب علف البعير وامتثال لامر الله
عز وجل حيث يقول ولا تنس نصيبك من الدنيا وهذه حماقة عظيمة يبعد
الخلاص عنها الا لمن يأخذ بضبعه عناية ازلية وهؤلاء ايضا لا ينتفعون
بمطالعة هذا الكتاب فتراهم اذا نظروا فيه يتحذلقون ويقولون نحن اذا لم
نقلد الانبياء من غير برهان يقوم على صدق ما يقولونه فما بالنا نقلد غيرهم
واي فرق بيننا وبين ساير العوام اذا قلدنا واحدا من غير بصيرة سواء كان نبيا
او غيره وهذه مهلكة عظيمة هلك فيها النظار الا من عصمه الله بفضله وقليل
ما هم ونعم الطريق طريق النظر لو لم يكن امثال هذه المهالك ومن زعم انه يسلك
ذلك الطريق ولا تعتريه تلك المهالك فهو جاهل وسيعلم حقيقة ما ذكرته في
سلوكه ولا ينفعه العلم • **والقسم الرابع** شرذمة قليلة يسلكون
طريق العلم النظري فاذا فرغوا من قطع عقباته ومنازله لم تشف ذلك غليل
طلبهم شفاء كليا ومن حصل له علم يقيني وضروري بوجود البارئ تعالى وتقدس
وبوجود صفاته فسكنت بذلك فورة طلبه فليس هو من القوم المشار اليهم
اصلا فهؤلاء لا يزيدهم التبحر في العلم الا جدا في الطلب وتشوقا الى مزيد الاستبصار
وتطلعا الى ما وراء العلم والعقل من كشف ذوقي يختص به خواص الحق وهم
الذين ينتفعون بهذا الكتاب ومطالعته حق الانتفاع ولم يصدق رغبتي في املاء
هذه الفصول الا لاجلهم مخافة ان اكون عرضة لقول الشاعر

• فما خير من لا ينفع الاهل عيشه • وان مات لم يجزع عليه اقاربه •

والله تعالى ينفعهم بمطالعته كما يجب ولا يجعله وبالا علي وعليهم بفضله
وجوده

فصل اعلم ان ما انتهى به كلام النظار من المسائل

المطلوبة واستوفى عليه البرهان في كتبهم فاني لا اطول بذكره هذا الكتاب بل اقتصر
على ذكر ما اهملوه ولم يتضح كلامهم فيه غاية الاتضاح كعلم الله بالجزويات وحقيقة
النبوة وبيان انها عالم من عوالم لا يتصور للعقل الوصول اليها وغير ذلك من المسايل
التي تاهت فيها عقول النظار كما تجد في الكتاب تفصيله فاما المسايل التي حققوا
القول فيها غاية التحقيق فلا اتعرض لها الا ان يجي ذكرها عرضا في اثنا الكلام غير
مقصود كما هو حكم المسلة التي ذكرتها في هذا الفصل في اثبات الموجود القديم وانما
اوردت ذلك لغرض مهم وهو لئن يقابل ما اذكره فيها بجميع ما ذكر في الكتب ويعرف
انه هل يتصور ان يكون قول اوجز واقرب الى التحقيق منه ام لا فان اهل النظر
حققوا القول في تلك المسلة من وجوه كثيرة واكثرهم ضلوا فيه عن سوا السبيل
كمن استدل على وجود اعني على وجود القديم من طريق النظر في الحركة فان ذلك
ولئن كان طريقا واضحا الى المقصود وافيا فسلوكه يطول ويحتاج فيه الى اتقان
مقدمات يستغنى عنها من سلك الطريق المستقيم نعم لسنا ننكر ان النظر
في الحركة فيه فوايد كثيرة ولكني اقول انه مستغنى عنه في تلك المسلة من حيث
ذاتها وقد ذكر الامام الغزالي رضي الله عنه في كتابه الموسوم بالاقتصاد في
الاعتقاد قريبا من عشر اوراق في اثبات القديم ولعمري انه كان معذورا
في ذلك فان كتابه هذا على منهاج كتب الكلام وان كان اكثر كلامه فيه مترقيا
عما يشتمل عليه كتب المتكلمين وكثير ممن سواه سودوا اوراقا في تلك
المسلة كما هو مشهور عند العلما وذلك فضول مستغنى عنه ● والحق
اليقين في اثبات القديم ان يستدل عليه بالوجود الذي هو اعم الاشيا اذ لو
لم يكن في الوجود قديم لما كان في الوجود موجود اصلا والبتة وذلك لان الموجود
ينقسم قسمة حاصرة الى الحادث والقديم اعني الى ما لوجوده بداية والى ما
ليس لوجوده بداية فلو لم يكن في الوجود قديم لم يكن اصلا حادث اذ ليس
في طبيعة الحادث ان يوجد بذاته فان الموجود بذاته يكون واجب

قديم

بلغ

الوجو

الوجود والواجب بذاته لا يتصور له بداية وتنقح من هذه الكلمات قياس
برهاني يلقبه اهل النظر بالشرطي المتصل ليكون ادراكه اسهل على المبتدي
الذي لم يقو بعد على ادراك الحقايق المعقولة فيقال لو كان في الوجود موجود
لزم بالضرورة ان يكون في الوجود قديم فهذا اصل يقيني لا يتصور ان يشك فيه
احد من الخلايق ثم يقال والوجود معلوم قطعا وهذا اصل ثان وهو كالاول
يقيني وبعد ذلك ينتج من الاصلين الثابتين وجود موجود قديم بالضرورة وهذا
هو الاستدلال على القديم من طريق الوجود ولا يتصور ان يكون ورا هذا البيان
بيان وافي بالايجاز ووافي بالتحقيق وبعد ذلك فلا بد من البحث عن صفات هذا
القديم الذي ثبت وجوده بطريق البرهان الضروري وانه كيف ينبغي ان يكون
هذا القديم وذلك مشهور والكتب فيه مشحونة وليس هذا الكتاب مما يحتمل
بيان جميع ذلك فلكل مقام مقال مخصوص والغرض من هذا الكتاب بيان
امر هو اشرف من العلوم العقلية فلا نطول بذكرها ه فاعلم الان وتيقن
ان ما انتهى نظر النظار فيه الى هذا الحد من الوضوح فالغالب علي ان لا
اتعرض لذكره في هذه الفصول الا اذا احتجت الى ذلك في شي مما اراه ه

فصل لا شك عند ذوي البصاير النافذة في حجب الغيب وسرادقات
الملكوت في وجود معنى صدر عنه الوجود على اتم الوجوه وهو الذي عبر عنه
خارج الحجب في لسان العرب بقولهم الله تعالى واعني بذوي البصاير من
يدرك وجود ذلك المعنى من غير مقدمة علمية كما هو حال اهل النظر وذلك
المعنى يتعالى ويتقدس عن ان يعلم كنه حقيقته نظر ناظر سواه وسبحانه
عن ان يطمع طامع في جواز ذلك فهو المتعزز بذاته لا بعز ذاته فذاته
ونفسه هي التي اقتضت هذا التعزز على الغير كما ان الشمس بذاتها تقتضي
في كمال سلطانها اشراقها ان تكون متعززة عن ان تمتد اليها ابصار الخفافيش
ولله المثل الاعلى ومن ابانة الشمس ولولا اذنه وكرمه الفايض

بكنهه

المقتضي للاذن لما اجترأ احد من البشر على ضرب مثل له وكيف لا ويستحيل ضرب
المثل في حقه اذ ليس كمثله شيء فالشمس في المثال الذي ضربناه ليست تفي بكمال
المقصود فانها لا تقتضي بذاتها لا تعززا ولا غيره لان وجودها مستفاد من
الغير مع جميع صفاتها وليس في الوجود موجود له ذات يحق لها حقيقة الوجود
سوى الواحد القهار الذي هو منزه عن كل كمال يدركه الانبيا والمقربون فضلا عن
نقصان يتخيله فيه ضعفا البصاير الذين يكني عنهم القدم ويقولون ويظنون بالله
ظن السوء عليهم دايرة السوء فلعزة ذاته على عموم الخلق قال في كتابه الكريم
سبحان ربك رب العزة عما يصفون ولكمال كرمه ونهاية عنايته بعباده
نزه نفسه عن النقصان تلطفا بهم وتعطفا عليهم فقال جل من قائل لم يلد ولم
يولد ولم يتخذ صاحبة ولا ولدا وهو منزه في بصاير العارفين عن الكمال الذي
يمكن ادراكه للخلق حسب تنزهه عند الجاهلين عن كل نقصان **فصل**
فان الله عز وجل هو مصدر الوجود على اختلاف اجناسه وانواعه والوجود
ينقسم الى اقسام عامة يندرج تحتها جميع الموجودات كانقسامه الى القديم
والحادث والكامل والناقص والكثير والواحد ومن اقسامه العامة
انقسامه الى ما له خبر وهو كل ما له حيوة والى ما ليس له من ذاته خبر
وهو كل ما ليس له حيوة وكل واحد من هذين القسمين يمكن تقسيمه الى اقسام
مختلفة باعتبارات متعددة فينقسم القسم الاول وهو الذي له من ذاته خبر
في ادراكه الى الموافق لطبعه والى ما يدرك المنافي لطبعه مع الموافق له
واما القسم الذي لا خبر له من ذاته فينقسم عند اعتبار لونه مثلا الى
الابيض والاسود وغيرهما وينقسم انقسامات اخر عند اعتبارات
سواه وشرح ذلك يطول وليس الغرض متعلقا به فنضرب عنه صفحا الى
ما هو الغرض المقصود ونقول بعض الموجودات اذا اعتبر
نسبتها الى القسم الذي يدرك الموافق لطبعه مع المنافي ينقسم باعتبار تلك

النسبة فقط الى الخير والشر والموافق للقوة المدركة خير بالنسبة اليها ما
دام يوافقها ادراكه فاذا تغيرت بينهما هذه النسبة فلم يوافقها ادراكه
بل اضر بها كان شرا بالنسبة اليها ولذلك يجوز ان يكون الشيء الواحد في حالة
واحدة خيرا وشرا بالنسبة الى مدركين وما اصدق القايل اذا قال:
مصايب قوم عند قوم فوايد **فصل** اعلم ان الله الذي هو
مصدر الموجودات على اختلاف اقسامها له اسامي كثيرة بالنسبة الى تلك
الاقسام ويكاد تلك الاسامي تخرج عن الحصر لو اراد مريد ان يستوفي جميعها
فله باعتبار النسبة الى كل موجود حصل منه اسم واما ما سمى به نفسه
في كتابه الكريم وعلى السنة انبيائه عليهم السلم وسمي به عند الخلق فهو محصور
وهذه الكلمات ربما يحتاج عند الضعفا الى زيادة شرح وايضاح وانا اكسر
سورة الانكار في ذلك واقول اذا اعتبر ذات الله عز وجل من حيث هي
مصدر القسم الذي يوافقه يدرك الموافق والمنافي واعتبر مع هذا نسبة ذلك
القسم الى الشيء الذي يوافقه وينافيه من حيث يوافقه وينافيه يظهر له اسمان
وهما الضار والنافع فان الجماد لا يضره شيء ولا ينفعه من حيث الادراك
وان كان يجوز ان تعدم صورته بشيء فذلك الشيء هو الذي ضر صورته ولكن
الاصطلاح الاصلي الحقيقي في الضر والنفع انهما لا يطلقان الا على ما له ادراك
واما اطلاقهما في مقتضى اللسان على غيره فهو بطريق النقل والالفاظ المنقولة
كثيرة وهي اشهر من ان يحتاج الى بيان ولا عبرة بالالفاظ بعد ظهور المعاني
فصل لعلك تقول الضار والنافع صفتان فكيف قلنا انهما اسمان
وهل يجوز ان يقال صفات الله تعالى اسماؤه ام بينهما فرق فاعلم انا اذا
نظرنا من حيث الحقيقة فالفرق ظاهر بين الاسم والصفة فانهما متغايران
في المعنى فالاسم هو اللفظ الذي وضعه اهل الاصطلاح للدلالة على مسماه
من غير ان يعتبر فيه صفة على حدوثها واما الصفة فهي بالعكس من ذلك

وهذا كما ان اسم الحجر دل على مسماه من غير ان يعتبر منه الصلابة او اللين والصلابة واللين صفتان لا يطلقان الا عند اعتبار شيئين مخصوصين في الحجر وغيره وهذا هو الحق الصريح مهما نظرنا من حيث العقل فاما اذا نظرنا من حيث الشرع فقد قال الله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وعلى هذا يندرج اللطيف الخبير والرحمن الرحيم تحت تلك الاسماء ويشبه ان لا يكون له اسم يدل على حقيقة مسماه من غير اعتبار بعض صفاته الا الله فان هذا الاسم له بمنزلة الاسماء الاعلام للغير

فصل ٧ اذا نظرت نظرا ثانيا علمت ان كل ما وصف الله تعالى به نفسه او وصفه به غيره فهو باعتبار نسبته الى بعض الموجودات او الى جميعها وسياتي لذلك مزيد ايضاح فيما بعد واما القسم الذي هو علمي له فيشبه غاية الاشتباه ان يكون موضوعا للدلالة على الموجود الذي انتهى اليه نظر السالك كالذي يسافر من طريق الوجود الحسي الى الوجود العقلي ثم انتهى به السلوك الى ان فتحت له ابواب الملكوت فلما انتهى تغلغله في بحار الملكوت ظفر بدرة التوحيد فوضع الاسم العلمي للدلالة على تلك الدرة لا باعتبار نسبتها الى موجود صدر عنها بل باعتبار ذاتها فقط من حيث راها موجودة واما الذي سمى تلك الدرة قديمة فانما سماها بذلك من حيث راى مغايرتها لساير الاكوان في الحاجة الى علة موجدة لها وكذلك اذا نظرت الى اسم الحي والحق علمت ان واضعهما نظر عند الوضع الى معنى التغير وبطلانه واما الاسم الذي هو كالعلم له فلا تجد فيه شيئا من ذلك فربما يتكلف في ذكر ايضا ويتصرف فيه بانواع من التصرفات البارزة ذكرها اهل النحو والتصريف في كتبهم واشتغال بشرح وجوه الخلاف في تلك التصرفات لا يحتمله الوقت فانه انفس من ان يضيع باشتغال ذلك ولا هذه اللمحة تحتمله ايضا فانها بتوابع اختصارها عن بيانها بجاهر ذلك

فصل ٨ كل ممكن فيجب وجوده بالقديم هكذا جرت سنة الله تعالى في الملك والملكوت

ولن تجد لسنة الله تبديلا وكل ما لم يوجد فهو بعد محال الوجود اعني لغيره لا بذاته والمحال لا يكون مقدورا او ما لم يصر الشيء مقدورا فالقدرة الازلية لا توجده وبيان ذلك ان السبب في وجود الموجودات هو الله تعالى وهو موجود ولا مانع من وجود المسبب مع وجود السبب الا فقد شرط لان وجود المشروط مع عدم الشرط محال ومهما وجدت شروط الممكن اوجبت القدرة الازلية وجوده بالضرورة وما دام يعوزه شرط فهو بعد ليس بممكن الوجود فاذا تحقق ذلك فاعلم ان كل موجود فهو واجب الوجود اما بذاته واما بغيره فقد اتصلت اذا حدود الواجب والمحال ولا حايل يحول بينهما وانما الامكان حد فاصل بينهما ولا حقيقة له اصلا كالنقطة الوهمية التي يفرض على خط مستقيم وكالحد الحاجز بين الماضي والمستقبل من الزمان فكان اخر حدود الماضي متصل باول حدود المستقبل واما الحد الذي يتصل بهما فلا حقيقة له الا في الوهم فانك اذا فرضت نقطة وهمية على خط الزمان المستقيم الى الماضي والمستقبل لم تجد شيئا فاصلا عن الماضي والمستقبل يفرغ عن خط الزمان حتى يكون هو حقيقة الحد الفاصل وهو النقطة المفروضة في الوهم

فصل ٩ ان خطر ببالك ان الله تعالى لم يوجد لغرض يرجع اليه وهو محال ام لغير غرض وهو ايضا محال الا من طريق الطبع المحض ولا يوصف الله تعالى بذلك فاعلم ان هذا سوال تحير فيه اكثر العلماء وهو الخاطر الذي خطر لداود النبي عليه السلم حيث قال اي رب لم خلقت الخلق فقال له كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف وكان المعنى الذي يقتضي صدر الوجود عنه هو الذي كنى عنه بقوله فاحببت ان اعرف ولا يتصور ادراك ذلك المعنى الا للعارفين وانما نصيب العقل ان يستدل على وجوده من وجود الموجودات وذلك بعد ما تحقق عنده ان الله تعالى عالم بالجزويات بحيث لا يتشكك فيه فان العقل اذا تحقق اسناد الموجودات اليه وتحقق بعد ذلك علمه

ولا يوجد ممكن الوجود بذاته بل بغيره

بالجزويات ظهر له لامحالة بان ايجاد الواجب مع علمه بالايجاد صفة ضرورية
الوجود لتلك الذات كما ان القدم مثلا صفة ضرورية لها فكما لا يجوز للواجب
ان لا يكون قديما فلا يجوز له ان لا يكون مصدرا للخلق وكان قول القائل لم كان
مصدرا للوجود كقوله لم كان قديما والجواب ـــ انه لو لم يكن قديما لم يكن
واجبا ولو لم يكن مصدرا للوجود الوجود ايضا لم يكن واجبا فمن كيفية اسناد الوجود
اليه فلا بد ولئن يقول ان الايجاد صفة له فنقول هذه الصفة ان كانت ضرورية
الوجود له فالسوال بلم عن كونه موصوفا فانما هوس فهو كالسوال بلم عن
كونه قديما ولئن كانت غير ضرورية الوجود له فهي صفة عارضة خارجة عن
ذاته والعوارض تحتاج الى العلل والواجب يابى بذاته ان يحتاج في شيء الى شيء
والا لم يكن واجبا فصل ١٥ كل موجود حادث وجد فهو مقدور
وكل موجود مقدور فهو مراد اذ لو لم يكن مرادا الوجود لما وجد فمصدر الوجود
اذا مريد وكل موجود فله الى الواجب نسبة ما وله اعني الواجب الى كل موجود
وجه وكل موجود فهو حاضر للواجب والواجب معاين لكل موجود وما ليس
بحاضر للواجب فهو معدوم اذ ليس له اليه وجه ولولا وجهه القيوم لم يكن
للموجودات اصلا وجود كما يقال في النظر العامي لولا وجه الشمس المقوم
لوجود الشعاعات المنبسطة على الارض لم يكن للشعاعات اصلا وجود
واذا كان للواجب الى كل شيء وجه كان بالضرورة عالما بكل ذرة من ذرات
الوجود فهذه غاية العقل في عروجه فانه يثبته في الواجب لكل ما يراه
ضروريا له من طريق الاستدلال عليه بالموجودات وصفاتها كما يراه من
استدلاله بالموجودات وحدوثها على قدمه وقدرته وارادته وعلمه واما
ما وراء ذلك فليس ادراكه من شان العقل فصل ١٢ كل ما في الوجود
فنسبته من سعة العلم الازلي نسبة لا شيء من شيء لا يتناهى وهذا الكلام
يدركه العارفون ببصائرهم تحقيقا بحيث لا يمكنهم ان يشكوا فيه كما ان العقلاء

يدركون ان الكل اعظم من الجزء وان وجود المفرد مقدم على وجود المركب
وهذا الادراك يقيني عند العقلاء لا تشوبه شبهة اصلا والبهائم حرمت
ادراك ذلك مع وضوحه عند العقلاء اذ عدمت حاسة هذا الادراك فلذلك
العقلاء المعتكفون في طور العقل الذين لا يمكنهم مجاوزته يحرمون ادراك
قولنا نسبة كل الموجودات الى الله تعالى كنسبة لا شيء الى شيء لا يتناهى
فيتحيرون ويتيهون في كيفية علم الله تعالى بالجزويات ويظنون ان تغير
علمه لازم من تغير الجزويات فصل ١٣ من عجايب ايات القرآن
قوله تعالى فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غايبين فهو مشعر بان كل شيء حاضر له
وانه حاضر مع كل شيء فلذلك لا يعزب عن علمه شيء واما قوله عز وجل وسع
كل شيء علما فان استعمال السعة فيه مع ذكر العلم اعجب من كل عجب وبيانه
ان الموجودات مستفادة من علمه وعلمه محيط بكل شيء كما قال عز وجل احاط
بكل شيء علما والحق انه هو الكثير والكل وان ما عداه هو الواحد والجزء
لا بل كل ما سواه فليس بجزء ولا واحد ايضا الا من الوجه الذي يلي كليته وكثرته
وخذ لهذا الكلام الغامض في نفسه مثالا على قدر عماك واعلم ان الشمس
وان كانت واحدة والشعاعات الفايضة منها كثيرة فالحق ان يقال ان الشمس
هي الكثيرة والشعاعات هي الواحدة فاذا كان العلم المستفاد من وجود المعلوم
يسمى علما وهو علم الخلق فكيف لا يسمى الصفة الالهية التي هي ينبوع الموجودات
كلها علما الا بل الحق ان لا يطلق اسم العلم الا عليها فان اطلق على غيرها
فبالمجاز المحض والتوسع البعيد والاشتراك الصرف من حيث الحقيقة
عند العارف وان كان العلماء يحكمون بان اطلاق لفظ العلم على علم الله
عز وجل وعلم الخلق بطريق التشابه وقول من قال ان الله عالم بالجزويات
تعالى عن قولهم علوا كبيرا كانه ذهب اليه معتقدا من حيث راى تلك
الجزويات داخلة تحت الماضي والمستقبل فظن ان تغيرها يوجب تغير

العلم بها وهذا هوس عند اهل التحقيق لان الزمان جزؤ من الموجودات لانه
عبارة من مقدار الحركة والحركة من صفات الاجسام خاصة ومعلوم ان الاجسام
اخس الاقسام الموجودة من العلم الازلي والموجودات كلها شريفها وخسيسها
مستفادة منه وليس وجود العلم الازلي موقوفا على وجود شيء بل وجود كل
شيء متوقف على وجوده فاذا كان الزمان جزءا من الموجودات كما بين فكيف
يجوز ان يقال يلزم من تغير بعض الموجودات تغير علمه وانما كان يصح ذلك لو
كان علمه متوقفا على وجود الموجودات كما هو حكم علم الخلق فاذا لم يكن علمه
كذلك فلم يلزم من تغير الجزويات تغير العلم المحيط بها **فصل ١٣** من ظن
ان تغير الشعاعات بسبب حجاب يمنع استعداد الارض لقبولها كالسحاب
مثلا يلزم منه تغير الصفة التي ينبوع الشعاعات عند تغيرها ولكنا فرضنا
الكلام فيما اذا كان تغير الشعاعات صادرا عن حجاب يمنع قبول الارض
لنور الشمس لست اقول يمنع فيضان الشمس فان الشمس بصفاتها كما كانت
لم يتغير منها شيء بسبب هذا الحجاب وانما الحجاب يمنع قبول الارض لفيضان
نور الشمس **فصل ١٤** الشمس بذاتها كاملة في سلطان اشراقها
ليست بحاجة الى اكتساب كمال شيء اخر فمن ظن انها اذا قابلت جسما فظهر
شعاعها عليه وبلغ اثرها اليه كان ذلك كمالا في حقها فهذا خطأ فاحش
انما كمال كل شيء في مقابلته للشمس حتى يحظى من كمال اشراقها بنصيب ما فاما
ان يكون مقابلة الشمس لشيء كمالا لها فكلا وحاشا هذا من حيث النظر العامي
مثال جلي في تفهيم المقصود وهو عند اولي الالباب لب اللباب وكمال الكمال
وهذه الالفاظ تبعد غاية البعد لان تجلى حقائق معانيها ببصيرة العقل
وانما ادراكها الى طور وراء طور العقل ومهما كان في باطنك شيء منه فلو
افيضت عليك المعقولات كلها دفعة واحدة لم يشف ذلك غليلك ابدا
وكما لا يسكن طلب الجائع بالماء ولا طلب العطشان بالخبز فكذلك طلب العارف

المخصوص بالطور الذي وراء العقل لا يسكن بالمعقولات **فصل ١٥**
نسبة الموجودات كلها الى الله عز وجل واحدة فالحاضر من الازمنة والماضي
منها والمستقبل متساوي النسبة اليه وللموجودات اذا نظرت اليها بنظر
العقل ترتيب فان لبعضها تقدما على البعض كتقدم المفرد على المركب ولكنها
اذا اضيفت اليه ونسبت على الوجه الحق تساوت نسبها اليه فهو تعالى
واسع وسع كل شيء علما اي لولا علمه بوجوده لما وجد فالذي وجد والذي
لم يوجد داخلان على التساوي تحت علمه المحيط الذي تعجز افهام الخلق دون
ادراكه وتتلاشى عقولهم دون ملاحظة حقيقته وتمحق قواهم دون الوصول
الى اثر من اثاره اذ لا يشبه علمه اصلا علم الخلق كما لا تشبه ذات الشمس
شعاعا اصلا في المثال المحسوس الذي يقتصر نظر العوام عليه وكيف لا
وعلمه الازلي كان موجودا قبل الزمان وقبل جميع الموجودات كما هو الان
موجود وليس لعقولنا الضعيفة ان تدرك علمه بالجزويات على ما هي ولكنها
تدرك عجزها عن ادراكه كما يدرك الوهم عجزه عن ادراك حقيقة موجود لا يكون
داخل العالم ولا خارجه ولا متصلا به ولا منفصلا عنه ولا يمكن ان يعبر
عن حقيقة العلم الازلي من طريق العلم الا بهذه العبارة الموضوعة لمعنى
غير المعنى الذي اريد بها هاهنا ولذلك تشوشت العقول والافهام دون ادراك
ذلك فمن قصرت همته وعقله وعلمه عن ادراكه فليتحل بالعجز على قوته وقدرته
وليكرر نظره في تفهيمه فعساه تنفتح له باب منه وليستعن بالله عز وجل على
التوفيق لما يطهر القلب عن الحجب المانعة له من ادراك الحقيقة ولا يبادر
الى التكذيب دون التوقف فيه فهذا معتقد قوم اعتقدوا بضع سنين
في العلم القديم ما يعتقده ساير الضلال حتى هداهم الله تعالى بنوره فضلا منه
وكرما لا استحقاقا منهم واستغنوا بالله والله عز وجل يزيدهم معرفة بعجز
عقولهم عن ادراك الامور الالهية فمن طمع ان يحيط علمه وعقله بحقيقة

علم كان موجوداً قبل الكون وقبل القبل وهو سبب لوجود الموجودات ويحيط
بالكل احاطة لا يتصور ان يكون وراها احاطة فقد طلب بيض الانوق وطمع
في تناول العيوق وانخلع بالحقيقة عن غريزة العقل وبالحري ان يعد امثاله
من المجانين عند اهل الفضل فعقولنا اعجز عن ادراك العلم الازلي من النمل الابله
من الجمادات علمنا بدرجات كثيرة ونسبة علمه الى علمنا كنسبة قدرته الى
قدرتنا فكما يستحيل في قدرتنا اختراع شيء اعني ايجاده لا من شيء وليس ذلك يستحيل
في قدرة الازل لانه بديع السموات والارض اي موجدهما ومخترعهما لا من شيء
فكذلك يستحيل في علمنا ان يتغير المعلوم ولا يوجب تغيرا فيه لان علمنا مستفاد
من المعلوم ويستحيل ذلك في علم الله تعالى الذي يستند اليه وجود الموجودات
كلها نعم لما كان العقل يدرك في اول نظره تفاوتا بين القدرتين ولم يدرك
تفاوتا بين العلمين تاه في الحكم فوقع في هذه الاغلوطة وتعقل بهذه
الاحبولة والله تعالى فوق العقل ومحيط بالعقل فكيف يتصور ان يحيط العقل
به وبصفاته واحاطة الجزء بالكل في غاية البعد والعقل ذرة من ذرات
الوجود الحاصل منه وقد ذكرنا ان الموجودات كلها لا يشبه لها اصلا من
سعة العلم الازلي فكيف يليق بالعقل ان يطمع في ادراكه ومن قصر فهمه
عن ادراك هذا العجز فهو لجهله وقلة استعداده لادراك عجزه وليس لقصوره
مستند الا ضيق حوصلة عقله * شعر * علي نحت القوافي من معادنها
وما علي اذا لم يفهم البقر * فسبحان من ارسل محمدا صلى الله عليه وسلم الى كافة
الخلق ونطق على لسانه بالحق فقال جل من قائل فاينما تولوا فثم وجه الله
ان الله واسع عليم ولو لم يكن في القرآن سوى هذه الآية لكان كافيا في
الشهادة على جهل الجاحدين المكذبين باحاطة العلم الازلي بالجزئيات
فكيف ولا حرف منه الا وهو شاهد على عماهم وذلك انه ذكر في تلك الآية
صفة الواسع مع ذكر العلم وقرن ذلك بان قال فاينما تولوا فثم وجه الله

وهذه اشارة لطيفة صريحة الى ان لكل موجود فله نسبة ما الى وجهه ولولا تلك
النسبة لما وجد كل شيء فانه يعاينه لان وجهه اليه وهذا معنى علمه بالجزئيات

فصل ١٦

ما دمت تطمع في التصديق بحقيقة العلم الازلي من طريق
المقدمات فانت بعد تضرب في حديد بارد انما التصديق الحقيقي به موقوف
على ظهور نور في الباطن ينشرح به صدرك ويتسع له حوصلتك فتدرك بذلك
النور ان الله لا يشبه علمه علم الخلائق وينقطع عند ذلك طمعك عن الايمان
المستفاد من طريق العلم وتحقق يقينا انه ما لم يظهر ذلك النور في الباطن
لا يتصور الوجدان ومن صفة العلم وساير الصفات حق الايمان وعن الايمان
ان يدع التصرف راسا في الصفات الازلية وتدع الطمع في التصرف وما لم تصر
كذلك فلا تطمع في حقيقة الايمان وهذا النور المشار اليه يظهر في الباطن عند
ظهور طور وراء العقل والاستعداد لوجود ذلك فوراء العقل اطوار كثيرة ويكاد
ان لا يعرف عددها الا الله عز وجل واقل ما يدرك في هذا الطور مدركات لا يحتاج
في ادراكها الى الاستدلال بالمقدمات فالبصير لا يحتاج الى الاستدلال في ادراك
المبصرات انما الاكمه هو الذي لا يتمكن من ادراكها الا من طريق الاستدلال عليها
كما لو استدل باللمس على وجود البصر واما ما وراء الوجود من حقيقة الكون
فليس يمكن له ادراكه الا من طريق الاستدلال في ذلك مبدوا

فصل ١٧

العقل انما خلق في الاصل لادراك الاوليات التي لا يحتاج فيها الى المقدمات
فاما ادراكه لغوامض النظريات من طريق الاستدلال والاعتبار بالمقدمات
فكانه خارج عن طبعه الاصلي وهذا كما ان حاسة اللمس خلقت في الاصل
لادراك الملموسات من حيث انها ملموسات فاما اذا استعملها الاكمه
للاستدلال على وجود ما يدرك بالقوة الباصرة كان ذلك خارجا عن طبعها
اعني عن طبع الحاسة اللامسة وكذلك الكتابة من خاصية اليد فاذا كان
الاقطع يكتب برجليه كان ذلك خارجا عن طبعها فان القدرة الازلية لم يوجد

الرجل للكتابة بل لامور اخر واعلم من ذلك ان ادراك المعقولات الغامضة الى
طور وراء العقل يستغنى في ادراكها عن المقدمات فان نسبته الى الغوامض نسبة
العقل الى الاوليات فصل ١٨ لعلك تقول هذا يعسر علىّ ادراكه
فزده شرحا فاعلم ان نسبة هذا الطور الى مدركاته كنسبة قوة ذوق الشعر
الى ادراك الفرق بين موزون الشعر ومزاحفه فتلك القوة لا تحتاج في ادراك هذا
الفرق الى مقدمة فكذلك الطور الذي وراء العقل لا يحتاج في ادراك الفرق بين
الحق والباطل في غوامض المسائل الى مقدمات كما يحتاج اليها الناظر من طريق
العلم لنقصانه وكما يحتاج الاعمى في ادراك وجود المبصرات الى ان يخبر بقدومه
البهائم يدرك وجودها بقوة اللمس وكما يحتاج الذي لا ذوق له الى مقدمات
العروض حتى يدرك بواسطتها الموزون والمزاحف من الشعر فصل ١٩
اعلم ان للعقل طريقا الى ان يدرك معنى القليل والكثير وانهما صفتان اضافيتان
للعدد وله طريق الى ان يدرك ان القليل المطلق الذي لا اقل منه في الاعداد
هو الاثنان وليس له طريق الى ادراك الكثير المطلق الذي لا اكثر منه فاعلم
ان نسبة الكثير المطلق في الادراك الى العلم الازلي كنسبة القليل المطلق فلا
فرق في علمه بين ادراك الكثير المطلق والقليل المطلق ولا يمكن للعقل ان يدرك
كيفية احاطة علم الازلي بذلك بل ادراكها موقوف على انفتاح عين في باطن
الادمي يختص بها العارفون وحينئذ يتبين له حقيقة الطور الذي بعد العقل
ونسبة العقل من هذا العين كنسبة الشعاع من الشمس وقصور العقل عن ادراك
مدركات هذه العين ظاهر كقصور الوهم عن ادراك مدركات العقل فمن صادف
من باطنه تصديقا بما ذكرنا لا مجال فيه للشك ولا ريب ان الكثير المطلق في علم
الله عز وجل كالقليل المطلق من غير تفاوت فليتحقق ان عين المعرفة قد انفتحت
في باطنه وسيصير ينبوعا على القرب لامثال هذه الحكم فاياه ثم اياه ولن يدع
للعمى اليها طريقا فكثيرا ما يقع من الوقائع ما يعمشها ويعدمها وعلى الجملة

لها

بلغ

يخرجها عن كونها مدركة لما خصتها ولنعبر في ذلك بقوله تعالى مثلهم كمثل الذي
استوقد نارا الاية واعلم ان نسبة تلك الوقائع من غير معرفة كنسبة الوقائع
التي تقع للارض ويبطل استعدادها لقبولها فيضان نور الشمس من الارض
فصل ٢٠ من خواص الطور الذي بعد العقل انه اذا ادرك وجود الحق
تعالى لزمه شوق عظيم اليه لا يتصور عنه العبارة وطلب تام وللعقل ايضا
يلتذ بادراك وجود الحق ولكنه ليس ذلك التذاذا بادراك كماله بل هو التذاذ
به من حيث انه معلوم كما يلتذ بساير المعلومات من الحساب والطب
وغيرهما ولعمري لا انكر التفاوت في اللذات بين ادراك الحق وبين ادراك
مسئلة حسابية ولكنه كالتفاوت الذي يراه في ساير المعلومات من حيث
شرفها وخستها بل من حيث ان بعضها فوق بعض بالطبع فكان العقل اذا
التذ بادراك وجود الحق من حيث كونه معلوما فهو شبيه بالبصر الظاهر اذا
التذ بادراك مشموم طيب من حيث انه مبصر ذو لون حسن فان هذا الالتذاذ
يبعد عن التذاذ حاسة الشم برايحته عند ادراكها فكما ان ادراك البصر لوجود
المسك بحاسة البصر والتذاذه بادراك لونه لا يظهر فيه عظيم شوق وكثير طلب
للمسك كما هو في حق من يدرك رايحته بحاسة الشم فكذلك من ادرك وجود الحق
تعالى من طريق المقدمات العقلية فلا يلزم ادراكه للشوق الذي يلزم العارف
وانما يلتذ العقل بادراك ذلك من حيث انه معلوم فقط فصل ٢١
اذا انفتحت للسالك عين المعرفة فبقدر كمالها واستعدادها للادراك يفيض
عليها لطايف الامور الالهية وبقدر فيضان ذلك عليه يحصل له الف مع
عالم الملكوت وانس بالطاف الحق وعشق لجمال الحضرة الازلية فيتناقص
انسه بهذا العالم على التدريج شيئا شيئا ويتزايد بقدر ذلك انسه بالعالم
الالهي وربما تقيس الان هذا الانس على ما يحصل للنظار من الانس بالعلوم
النظرية وذلك ظن فاسد وخطا سه وخاطر فاحش وانما استعير

ها هنا لفظ الانس وغيره من العشق والجمال وغيرهما ضرورة فلا يغرنك تشابهها
في المعاني المختلفة فتضل من حيث لا تدري ولا تقنع من مسمياتها بترهات
تخيلها عقلك الضعيف منها فصل ٢٢ من لم يرزق من هذا الطور شيئا
ولم يصدق عقله من طريق المقدمات بوجوده فيكاد يستحيل له الايمان بالنبوة
اذ النبوة عبارة عن طور وراء هذا الطور الذي سبقت الاشارة اليه ومن لم
يصدق بذلك فهو بعد غير مصدق بالنبوة اصلا فما ظنك بمن يكذب بطور
الولاية وهو الذي يظهر بعد العقل ولا يظهر طور النبوة الا بعده ولو صدق
باللسان او اعتقد بالقلب انه مصدق بحقيقة النبوة فهو مخطئ. ويكون مثاله
في اعتقاده هذا مثال الاكمه اذا اعتقد انه صدق بوجود اللون وادرك حقيقته
بحيث ادرك وجود المتلون بقوة اللمس وهيهات فذلك بعيد عن ادراك حقيقة
اللون فصل ٢٣ الايمان بالنبوة ايمان بالغيب عند العقل فان شبه
العقل هذا الغيب بشيء مما هو حاضر لادراكه فهو بعيد جدا عما هو الحق فان
حصل لك مثل هذا الايمان فاعلم انك تومن بالنبوة والا فحرام عليك ان تاكل
او تشرب او تنام الا عن ضرورة حتى تصل الى هذا الايمان فان قبلت هذه
النصيحة افلحت وان اهملتها اهملت ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله
لغني عن العالمين وسيتبين امثالك عند ظهور صفة الموت قوله تعالى وبدا
لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فصل ٢٤ تقول فما السبيل الذي يجب
سلوكه على العاقل حتى يتمكن من الايمان بالنبوة فاقول سبيله سبيل من لا
ذوق له في الشعر في مجالسة اهل الذوق حتى يحصل غرضه وكثير ممن لا يكون
لهم ذوق الشعر ولا يدركون فرقا بين المنظوم والمنثور صدقوا بوجود ذوق
في غيرهم شانا لهم ادراك ذلك الفرق وذلك لكثرة مجالستهم لاقوام لم يحرموا تلك
القوة فصاروا مومنين بالغيب ايمانا يقينيا فصل ٢٥ صفات الله تعالى
منقسمة الى ما يدرك من طريق النظر في بعض الموجودات واتصافها بصفات

مخصوصة كالحكيم والصانع والخالق وهذه الصفات يتصور للعقل ادراكها
فاما الصفات التي لا تعلق لها بموجود اصلا فادراك ذلك وحقيقته موقوف
على ظهور الطور الذي بعد العقل وذلك كصفة الكبريا والعظمة والجمال
والبها فان كل ما يدركه العقل من معاني هذه الالفاظ بعيد عن حقايقها فاياك
وان تغتر بظواهر الامور فان الطبع مجبول على التحلي بحلي الكمال مع التعري
عنه فلا يعترف بالعجز بل يخوض فيما يجوز له الخوض فيه وفيما لا يجوز ويزاحم
فيما يمكن له ادراكه وفيما لا يمكن مزاحمة الوهم للعقل في مدركاته وحسبك
شاهدا على تكذيب الطبع اذا قال لك ان العقل يمكن له ادراك الجمال الازلي
ان يقول له الجميل بمن لا اجمل فما بالك لا تترك له ما سواه مع ان اجمل الاشيا
بالاضافة الى جماله اقبح من كل قبيح وعند ذلك يفزع الطبع الى الهذيان فاني
اشفق على زماني ان اضيعه في ذكرها وفي وجه الخلل في كل واحد منها ومن
ساعدته هذه الدولة فرزق شيئا من الطور المشار اليه حتى ادرك به من
الجمال الازلي قدرا قدر له ادراكه فهذا القدر يكفيه شاهدا على الغرض المطلوب
فصل ٢٦ العشق من خواص هذا الطور فلا شك عند من شاهد احوال
العشق ان العقل معزول عن ادراك تلك الاحوال اذ لا سبيل للعاشق الى ايصال
معنى العشق الذي هو ملابس له الى فهم عاقل لم يلابسه ذوقا حتى يكون هو
بمنزلة العاشق الذي ذاقه وهذا شان العقل في جميع الاحوال من الغضب
والفرح والخجل فالعقل يدرك العلوم وليس الى ادراك الاحوال له سبيل
نعم يدرك وجودها ويحكم على كل واحد منها باحكام كثيرة فاما ماهية العشق
وساير الاحوال فلا يدركها العقل من طريق المقدمات كما يدرك المدركات
المعقولة اذا سمع مقدماتها من غيره حتى ساواه في الادراك فصل ٢٧
العشق يتبعه الطلب وحقيقة الطلب ان يكون نظر الطالب بكليته متوجها
الى المطلوب وحينئذ يكون الطلب والوجدان توامين واعتبر في حقيقته

الطلب بانجذاب الحديد الى المغناطيس فان الحديد اذا كان خالصا انجذب بكليته
اليه ولم يكن في طلبه تفرقة فان اختلط شيء من الذهب او الفضة او غيرهما اقتضى
ذلك نقصانا في كمال الانجذاب ومهما لم يكن فيه شوب من غيره فالطلب الحقيقي
وحينئذ يكون الوجدان الى الوصول الى المغناطيس ضروريا وهذا معنى قولنا
الطلب والوجدان توأمين ثم الحديد قد يعوقه عن الانجذاب عائق من خارج
فلا يكون ذلك قادحا في كمال الطلب انما القادح ان يكون في ذاته شوب
من ذهب او جص او غيرهما مما اختلط به في معدنه والعائق الخارج قد
لا يكون له عظيم تاثير في قطع طريق الطلب الى الانجذاب عليه ومهما لم يكن
في ذات العاشق شوب من شيء كبير تولى وجهه للمعشوق كان بكليته
ملبيا للاحرام الى قبلته المطلوبة وهي وجهة المعشوق وحينئذ يكون
الطالب من اهل البداية في الطلب ويتجلى له حقيقة قوله تعالى اسلمت
وجهي لله وقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وقوله تعالى فطرة الله التي
فطر الناس عليها وقوله تعالى الا لله الدين الخالص وقوله تعالى لا اكراه في
الدين وقوله تعالى فلا اقتحم العقبة الآية والفرق بين ما يعوق العاشق من
داخل وبين ما يعوقه من خارج ويكون منزلته منه منزلة الذهب اذا اختلط
بالحديد وبين ما يعوقه من خارج ويكون منزلته منزلة يد قاصرة تمنع الحديد
عن الانجذاب يكاد يعسر ادراكه الا على من صار له قدم راسخ في ذلك واياك ثم
اياك يا جامدا على علمك ومغرورا بعقلك ان تنظر الى هذا الفصل وامثاله بعين
الاستحقار وتمحي لها سبيلك وتظن ان ذلك من الطامات التي سلف بها بعض
الجمع من الطالبين ولم يصل الى شيء من معانيها ذوقا فيكون ممن يقول فيه القرآن
ولذلم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم وقوله بل كذبوا بما لم يحيطوا
بعلمه ولما ياتهم تاويله هذا حسبك من الواجد على نصيحتك واما العارفون
فسواء عليهم ايمانك وكفرك فمنزلة علمك الذي تدل به عندهم كمنزلة علم الخياطة

والحجامة

والحجامة عند اهل التحقيق من العلماء وماذا على العالم المحيط علمه بحقائق
المعلومات او لم يحط بعلم الخياطة والحجامة

فصل ٢٨

كل من كان
او فرخا من هذا الطور كان عقله ابصر بعجزه عن ادراك حقيقة الاول وادراك
حقيقة صفاته واخر عالم من عوالم المدركات المعقولة ان يدرك العقل عجزه
عن ادراك كثير من الموجودات وهذا العجز من اوائل ما يلوح في الطور الذي
بعد العقل وكان اخر حدود طور العقل متصلا باول حدود الطور الذي بعده
كما ان اخر حدود التمييز متصل باول حدود العقل فمن خاصية العالم اذا كمل في
علمه ان يعلم يقينا انه لا يتصور له ادراك الحقيقة الالهية وانما يدرك ذلك بعد
اتقان مقدمات كثيرة مشهورة عند العلماء النظار ثم يكون بين ادراك العقل
لعجزه بالمقدمات وبين ادراك العارف لذلك العجز اعني لعجز العقل عن ادراك
مدركات العارف بون بعيد وفرق عظيم ويكاد يكون ذلك العجز الذي يلوح
للعقل بمنزلة العجز الذي يلوح للوهم عن ادراكه مدركات العقل فان عجز
الوهم عن المعقولات الغامضة مستفاد عند الوهم من المقدمات واما
العقل فانه يدرك عجز الوهم عن مدركاته من غير مقدمة فغاية الوهم ان
يعترف بالعجز عن ادراك العقليات اذا قرر العقل ذلك عنده بمقدمات
مسلمة عند الوهم فلذلك العاقل اذا تقرر عنده عجز العقل عن مدركات
العارفين فقد بلغ اخر منازل العقل وادرك منتهى ما يمكن ادراكه بالعقل فيستو طن
حينئذ كعبة طلبه وهاهنا يوافي السالك اول منزل من منازل اطوار المعرفة

فصل ٢٩

العقل عاجز بالضرورة عن ادراك عجزه الحقيقي عن ادراك
مدركات العارف كما ان الوهم بالضرورة عاجز عن ادراك حقيقة عجزه عن
ادراك المعقولات والعقل هو الذي يدرك العجز الحقيقي الذي للوهم
عن ادراك الامور العقلية فاذا كان العقل عاجزا عن ادراك عجزه الحقيقي
فكيف تتعجب المتعجبون من قولنا انه عاجز عن ادراك حقيقة الحق وحقيقة

الرجوع

علمه الذي هو ينبوع الوجود فاذا يرجع تفاوت العقول في هذا النظر الى تفاوت
في الاستعداد لادراك العجز فليس العجز الذي اعترف به محمد صلى الله عليه وسلم مثل العجز
الذي اعترف به ابو بكر لا بد وفي الاعتراف بالعجز عن الاعتراف بالعجز ايضا تفاوت
عظيم ولعل النفس اذا استغرقها العجز عن ادراك كمال العجز فقد صارت مدركة للعجز
من طريق المعرفة لا من طريق المقدمات ولعل قول الصديق الاكبر رضي الله عنه العجز
عن درك الادراك ادراك كان اشارة الى شيء يشبه ذلك ولعل المعرفة المذكورة في قول
الصوفية من عرف الله كل لسانه قريبة في المعنى مما اشير اليه فصل ٣٥
قد انتهى الكلام الى ان جاوزت حدود النظر العقلي ويكاد ما خضت فيه يمج سماعه
اكثر الخلق فقليل منهم من يدرك ذلك ولا ينكره فالاولى ان نرجع الى الغرض المقصود واقول
ما احوجك الى استتمام سماع المعنى الذي كنا فيه من قبل في حدوث الصفات ودلالة
انقسام الوجود على انقسام الصفات المتعددة التي هي بالحقيقة لا عين الذات ولا غيرها
كما قاله اهل الحق واجمعوا عليه مع عدا حجهم فان الحكم بامثال ذلك مستنكر عند
العقول الضعيفة فصل ٣٦ لعلك تقول من المحال الظاهر في العقل
الاول ان يكون الشيء لا عين شيء ولا غيره فهل لك ان تزيد ذلك بيانا فانما تشفي به
بعض الغليل فاعلم ان قول القائل ان هذا الشيء مثلا لا عين ذلك الشيء ولا غيره من
وجه واحد محال وليس احد من العقلاء يصير الى اعتقاد امثاله ولكن اذا وجد اعتباران
لم يكن محالا كما يقال مثلا هذا الشيء ليس بمعدوم ولا موجود فان ذلك محال قطعا
واستحالته للعقل في غاية الوضوح ولكنه ظاهر الصدق اذا اعتبر في معناه
وجهان واطلق على مقتضى معنيين مختلفين وبيانه ان الشيء قد يكون موجودا
من وجه ومعدوما من وجه وهذا حكم كل موجود سوى الموجود الذي وجوده قائم
بذاته فان كل ممكن اذا نظر الى ذاته ولم يعتبر قيومية الواجب له كان معدوما
من ذاته ومهما نظر اليه من الوجه الذي يلي قيومية الواجب كان موجودا
والى مثل ذلك يشير القرآن العظيم والكلام القديم حيث يقول كل من عليها فان

الى

اليه وعلى شيء يشبه ذلك ينبه قوله عليه السلام حيث يقول اصدق بيت قالته
العرب بيت لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل فصل ٣٧ الصفات
عين الذات اذا نظر اليها من الوجه الذي يلي الذات وهي غير الذات اذا نظر
اليها من الوجه الذي يلي انقسامها الى الاقسام المتعددة وعلى هذا الوجه تكون الصفات
متغايرة ومتعددة وهذا له مثال واضح ولعل نفسك لا تنبو بعد سماعه
فهو الذي يكسر سورة استبعادك لما نحن فيه بالكلية ويقطع دابر انكارك المتجذر
عليه فاعلم ان العشرة لها في ذاتها معنى مفهوم وذلك المعنى واحد لا ينقسم
ويدل عليه لفظ العشرة فاما اذا اعتبر منها نسبتها الى الخمسة دل عليها بلفظ الضعف
واذا اعتبر نسبتها الى العشرين دل عليها بلفظ النصف واذا اعتبر نسبتها الى الثلاثين
دل عليها بلفظ الثلث وهكذا يمكن ان يدل عليها بالفاظ اخر وهذه الصفات
التي وصفت بها العشرة عند اختلاف تلك النسبة واحدة من وجه وكثيرة من
وجه فاذا اعتبر منها الوجه الذي يلي ذات العشرة لم يوجد فيها تعدد واذا
اعتبر منها الوجه الذي يلي اقسام الاعداد التي نسبت العشرة اليها تعددت
باعتبار تلك النسب لتعدد اعداد نسبت اليها وكذلك ذات الواجب الوجود
الحق يلزمها الوحدة وكيف لا يلزمها الوحدة والاحدية التي هي اخص من الوحدة
لازمة لها اذ لا يمكن ان يوجد لغيرها من الذوات خاصيتها الموجودة لها
فالوحدة لازمة للشمس اذ ليس لها ثانية في الوجود لكن الاحدية ليست
لازمة لها اذ يمكن وجود ثانية لها فاذا نظرت عين الذات الواجبة الى
نسبتها صادفتها متحدة غير متكثرة بوجه من الوجوه واذا نظرت قلوب
السالكين بعيونها الى تلك الذات صادفتها كذلك من غير فرق ولكن لكثرة
نسب تلك الذات الى الموجودات الاخر التي استحقت الوجود من تلك الذات
لا من انفسها احتاج السالكون بالضرورة الى تغيير العبارات عنها حتى تتأدى
حقائق تلك النسب بواسطتها الى افهام الضعفاء فاذا نسبت تلك الذات

الى صدور الموجودات منها وعلم انها ممكنات ولن الممكن لا بدّ له من واجب بوجه
سميت عند اعتبار هذه النسبة التي بينها وبين الموجودات قدرة وربما سميت
ارادة عند اعتبار نسبة اخرى والقلوب لضعفها يظن مغايرة بين القادر والقدرة
والارادة والمريد وهذا منتهى نظر العقل فصل ٣٣ فاعلم اذا ان قولنا
الصفات لا عين الذات ولا غير الذات حق وصدق ولا يجوز المصير الى خلافه
لاحد من المسلمين اصلا ومن صار اليه فقد خلع من عنقه ربقة الدين فهو مذهب
السلف الصالحين والائمة المنقرضين ولنا فيهم اسوة حسنة وقدوة مرضية
قد اجمعوا على ذلك قاطبة للضرورة التي يعرفها المحققون من كبار العلماء دون
اهل الظاهر من الرسميين فمن صار الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا
مبتدعا ومن صار الى اثبات صفات مغايرة للذات كصفة المغايرة فهو ثنوي
كافر ومع كفره جاهل فصل ٣٤ اعلم ان الله تعالى وصف نفسه في كتابه
الكريم غير مرة بصفات متعددة كالقدرة والمشيئة والاعزاز والاذلال و
السمع والبصر والاحياء والاماتة فقال عز من قائل ان الله على كل شيء قدير وقال
ايضا وما تشاؤون الا ان يشاء الله وقال وتعز من تشاء وتذل من تشاء وقال ليس كمثله
شيء وهو السميع البصير وقال هو الذي يحيي ويميت فانظر كيف تعددت هذه
الصفات بتعدد نسب الموجودات الى ذاته التي هي مصدرها وكيف اتحدت
هي في ذواتها من الوجه الذي يلي الذات ثم قس على ذلك سائر الصفات فما اراك
تعجز عن ادراك شيء من النسب في كل صفة ان كنت من الممارسين للغوامض العقلية
واجتهدوا ولا تفهم ما اقوله لك فصل ٣٥ من المعلوم الظاهر الذي
لا يجوز ان يتمارى فيه ان الحقيقة الازلية التي صدر عنها الوجود اذا نظر
اليها واعتبر ما وجد منها وما لم يوجد منها بعد ولكنه يوجد في اجله المسمى
ووقته المعلوم كان لما وجد منها نسبة لا يوجد تلك النسبة لما لم يصدر
عنها بعد وهذا هو اختلاف الموجودات والمعدومات في النسبة اليه

ثم

ثم الموجودات تختلف في نسبتها اليه فليست نسبة الملك الى ذاته كنسبة الانسان
ولا نسبة الانسان كنسبة البهائم ولا نسبة البهائم كنسبة النبات ولا نسبة
النبات كنسبة الارض والسموات ولا نسبة البياض كنسبة الجمرة ولا نسبة
العزيز في الدنيا والآخرة كنسبة الذليل فيهما واعلم ان الله عز وجل اذا نسبت
اليه كل من عز بوجه من الوجوه اقتضت هذه النسبة ان يسمى معزا واذا نسبت
اليه اهل الذل اقتضت النسبة ان يسمى مذلا فاذا نظر اليه من حيث هو مصدر
الحيوة والموت قيل هو الذي يحيي ويميت واذا نظر الى احاطة علمه بموجودات
يدركها الانسان بحاستي السمع والبصر قيل هو السميع البصير واذا نسبت
اليه جميع الموجودات ورؤي كل واحد منها متعلقا به قيل ما شاء الله كان وما
لم يشأ لم يكن واذا نسبت اليه الموجودات الحاصلة منه والمعدومات التي
لم يحصل منه بعد وجودها قيل هو على كل شيء قدير والقدرة متلقاة من نسبة
الموجودات والمعدومات اليه والارادة والمشيئة من نسبة الموجودات اليه
فقط واما الارادة فمتلقاة من الموجودات المعلومة فيه واما المشيئة فمتلقاه
من الموجودات المدركة والمحيي والمميت متلقيان من نسبة كل حي وميت اليه
وقس بهذا القدر سائر الصفات فصل ٣٦ ذواتنا ناقصة وانما كمالها
بتمام الصفات ولذلك يحتاج قدرتنا الى الارادة وارادتنا الى العلم والقدرة
لا تكفي في حصول المقدور الا مع الارادة هذا في حقنا اما ذات الله تعالى فهي كاملة
لا تحتاج في شيء الى شيء وكل ما يحتاج في شيء الى شيء فهو ناقص والنقصان لا يليق
بالموجود الواجب فعلم الله تعالى بالشيء لا يغاير ارادته ولا ارادته تغاير
قدرته فذاته كافية للكل في الكل فهي بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة
الى المقدورات قدرة وبالنسبة الى المرادات ارادة وهي واحدة ليس فيها
اثنينية بوجه من الوجوه والاثنينية لا يتصور وجودها في الواجب اصلا
اذ لا يجوز ان يكون شيئان وكل واحد منهما واجب بذاته او لا يكون ضروريا

ولو كان ضروريا لكان موجودا في الواجبين على التساوي، ولو لم يكن ضروريا لزم
أن يكون وجوده معللا بسبب، وكل ما كان كذلك فالواجب يتنزه عنه، فإن لم
يكفيك هذا القدر في هذه المسألة فعليك بطلبها من كتب استوفى أصحابها
كلامهم عليها، فإن وقتي لا يتسع لأكثر من ذلك، وليس غرضي في هذا الكتاب تطويل
ما فرغ العلماء عن إقامة البرهان عليه، فليطلب من معدنه.

فصل ٣٧

فإن قلت فما قولك في النسبة التي بين الواجب وبين السموات والأرض مثلا، هل
كانت موجودة في كل وقت أم لا، فإن كانت موجودة في كل وقت فهذا يفضي إلى قدم
السموات والأرض، وإن لم يكن موجودة فكيف وجدت بعد العدم، ألعلة
ظهرت في ذات الواجب بعد ما لم يكن، وذلك محال، أو لأثر ظهر في معدوم كان
مستمر العدم إلى وقت مخصوص ولم يكن يظهر هذا الأثر فيه، وذلك أيضا محال،
أو وجد من غير ظهور شيء حادث بعد ما لم يكن، وذلك أيضا محال. فاعلم أن العلماء
قد أكثروا في ذلك، والحق الذي لا ريب فيه أصلا عند أولي البصائر أن نسبة السموات
والأرض إلى الله عز وجل نسبة شيء هو الآن معدوم ويحصل وجوده غدا مثلا، فليت
شعري ماذا يقول القائل في معدوم ظاهر العدم إذا وجد بعد ذلك، أيقول ظهر
في القديم أثر، أو في هذا المعدوم أثر، أو وجد المعدوم من غير ظهور أثر، وكل
ذلك محال، ولا يبقى إلا أن يقال العلة في وجوده هو الله تعالى، وهو موجود على حالة
واحدة أزلا وأبدا، وإنما لم يحصل منه وجوده قبل ذلك لفقد شرط جعل وجوده متهيئا
للوجود مستعدا لقبول نور الموجود الأزلي.

فصل ٣٨

المعدوم إذا
أفاض عليه صورة الوجود كصورة فاكهة مثلا كانت معدومة ثم صارت
بعد العدم موجودة فلا بد وأن يكون لوجود الصورة بعد عدمها سبب،
والسبب في وجود كل موجود هو الله تعالى، فإن كل موجود سواه ليس له ذات
من حيث الحقيقة ولا وجود، فكيف يكون سببا، نعم يجوز أن يسمى سببا في النظر
العامي كما يسمى موجودا، فكما أن كونه موجودا ليس له أصل إلا من حيث يلي

الذات القديمة، فكذلك كونه سببا لا يجوز أن يكون له أصل إلا من ذلك الوجه،
فكما لا حقيقة لوجوده فلا حقيقة لسببيته التي هي منه تابعة من توابع الوجود،
ولا يبقى ههنا إلا أن يقال إن كان السبب هو الله فلم لم يوجد المسبب والسبب
موجود، فنقول لفقد شرط من شروطه، وأنا أزيد لك بيانا فالحاجة داعية
داعية إليه.

فصل ٣٩

لعلك تقول من المعلوم الظاهر عند أهل النظر
أن الله تعالى لا يكون سببا إلا لشيء واحد من الموجودات، ثم يكون ذلك الشيء سببا
لوجود شيء آخر، وهذا الشيء الثاني سببا لشيء ثالث، وهكذا يتداعى هذا الأمر إلى
وجود الإنسان، والواحد من كل وجه لا يجوز أن يصدر عنه إلا شيء واحد. فاعلم
أن هذه مجازفة عظيمة من الكلام لا يجوز أن يطلق اللسان بأمثالها، فهو كفر
صراح عند ذوي البصائر، فلا فرق بين من يثبت قديمين كل واحد منهما واجب
بذاته وبين من يثبت شيئين صالح كل واحد منهما للإيجاد، بل الحق الذي لا مرية
فيه أنه ليس في الوجود موجود صالح لأن يكون سببا لوجود شيء آخر إلا الله عز وجل،
وحقيقة السببية ترجع إلى إيجاد صورة الوجود في معدوم، ولا تأثير
في وجود السبب حتى يوجد منه المسبب، فإن المعدوم لا يصلح للسببية، ولا بد
للسبب من دوام الوجود حتى يصلح لأن يحفظ دوام الوجود على المسبب، وليس
من الموجودات الممكنة ذات ووجود حقيقي، وإنما الوجود الحقيقي والذات
الواجبة لله تعالى، فما لا وجود له من حيث الحقيقة فكيف يكون سببا لغيره،
وما لا وجود لنفسه كيف يوجد غيره، والسبب بالحقيقة ما كان كامل الذات
بذاته ثم فضل فيه الوجود حتى فاض على المعدومات وخلع عليها صور
الوجود، فأما ما لا يكون كاملا بذاته بل وجوده وصفاته وجوده متعلقة
بوجود غيره وقائمة به فيكون في ذاته في غاية النقصان، لا يستحق الإيجاد
ولا الوجود.

فصل ٤٠

هذا له مثال في الأمثلة العامية، فإن
الشمس إذا فاض عنها النور على القمر ليلا وفاض نور القمر على الأرض فلا شك

ان نور القمر غير مستحق الوجود بذاته بل من الشمس فكيف صح نور القمر مع هذا النقصان
ان يجعل سببا لوجود النور الفائض على الارض وليتامل الناظر في هذا تاملا شافيا
وليستفت في ذلك نفسه فلا شك في انه لو نظر بعين الانصاف راى نور الاضاءة
للشمس اولى بان يجعل سببا لنور الارض من نور القمر فان نور القمر اذا لم يكن له وجود
فكيف يكون له ايجاد والايجاد فوق الوجود بالضرورة والوجود قبل الايجاد بالطبع
ثم لئن سمي نور القمر سببا من طريق الاصطلاح فلا مشاحة في ذلك ولكن لا يجوز ان يغفل
عن تبعية نور القمر لنور الشمس وانه لولا نور الشمس لم يكن لنور القمر اصلا وجود
فالحق لئن من اثبت صلاحية السبب لغير الواجب الحق بذاته القيوم في صفاته
فقد اشرك واثبت له نظيرا وكان كمن اثبت القمر مشاركا للشمس في ايجاد النور
ولا شك لئن الواجب لو فرض عدمه لم يبق في الوجود شيء اصلا فاذا لا يستغني
عن الواجب شيء في شيء اصلا اذ ليس يبقى مع عدمه وجود شيء اصلا فالعجب
كل العجب من عاقل يفهم ذلك الفهم ثم يتوقف في كونه اولى بالسببية من غيره

فصل

الحق لئن قولنا الواجب اولى بالسببية من غيره يشعر بنقصان
عظيم في الواجب وكانه يشير الى استحقاق غيره لشيء ولكنه اولى بالاستحقاق
غيره لشيء واستحقاق غيره محال لان ذاته الواجبة وبقي هاهنا من الاشكال
ان يقال لئن كان الواجب كاملا في السببية فلم تاخر وجود المسبب عنه وتاخر
وجود المسبب عن السبب الموجود بكماله محال ولئن كان ناقصا في السببية وتم
ببعض الشروط سببيته فقد ثبت له شريك في كونه سببا فلم لا تجوزون
تسمية غيره سببا مع اعترافكم بان وجود بعض الاشياء شرط في وجود البعض
وهذا اشكال سهل دفعه علينا فانا نقول وجود الشرط انما اثره في استعداد
المشروط في الوجود لا في سببية الذات الواجبة كما لئن انقشاع السحاب
انما يؤثر في استعداد الارض باشراق نور الشمس وليس له تاثير اصلا في تكميل
الشمس وليس لقائل ان يقول انقشاع السحاب شرط تم به سببية الشمس

لوجود المشروط وهو اشراق الارض وهذا غاية في البيان لا يتصور وراها غاية
الشمس وضياعته ونور القمر اذا كان مستفادا من نور الشمس فهو في ذاته فان
وهالك ومعدوم فلا نور من حيث الحقيقة الا نور الشمس فكان نور القمر هو نور
الشمس حتى كانه هو هو فكيف يجوز مع ذلك ان يجعل القمر شريكا للشمس في افاضة
النور وكما لا نور الا نور الشمس فلا وجود الا وجود الحق فكان وجود الموجودات
ليس خارجا من وجود الحق كانه هو هو

فصل

كل ما في الوجود فهو
فان من حيث الحقيقة ولا بقاء الا لوجه الحي القيوم كما ان الصورة التي في
المرآة فانية في الحقيقة ولا بقاء الا للصورة الخارجة هذا من حيث النظر العامي
في القناعة بالامثلة المحسوسة والا فالصورة الخارجة مع المرآة في نظر العارف
فانية ايضا حسب فنا الصورة الداخلة في المرآة من غير تفاوت

فصل

المرآة عبرة عظيمة لاولي الالباب ومن نظر في المرآة نظرا شافيا ولم ينحل له كثير
من المشكلات فليس يستحق ان يعد في زمرة العقلاء ولعمري لم ينظر في المرآة
عاقل الا ويعود عليه اشكالات عظيمة ويشكل في جليات الامور وكذلك تنحل
له مشكلات كثيرة ولو لم يكن من منافع الحديد سوى المرآة لكان يكفي ذلك شاهدا
على صدق قوله تعالى وانزلنا الحديد فيه باس شديد ومنافع للناس وكيف وفيه
من المنافع ما يستحقر معها المرآة على ان فيها من المنافع عجائب عظيمة كثيرة
لا يمكن احصاؤها للعقل والمرآة بالحقيقة مرآة العقلاء اذ يرون فيها صورة
العقل العاجز عن ادراك حقائق كثيرة فحسبك بها شاهدة على ان العقل معزول
عن ادراك كثير من المحسوسات الظاهرة فضلا عن المعقولات الخفية فمن اراد
ان يشاهد عقله على صورته التي هو عليها من العجز فليكثر نظره في المرآة
فنعمت مبصرة للعقلاء بعجزه وكذبه في دعاويه العريضة الطويلة لنفسه
من ادراك حقائق الامور الالهية ولست انكر ان العقل خلق لادراك امور
عظيمة من الغوامض ولكنه لا يعجبني اذا عدى طوره في دعواه وجاوز قدره

ومخطاه فصل ٤٣ المرآة يظهر فيها صورة مطابقة للصورة الخارجة
من طريق الانطباع والعقل في أول النظر وبادي الرأي يعرف بين الوجود الخارج
والوجود الداخل فاصلهما مستتبع والآخر تابع ولا يتصور لن يشك احد في ذلك
وحاصل الوجود التابع يرجع الى نسبة حاصلة على وجه مخصوص بين الصورة
الخارجة وبين المرآة فاذا طالع البصر تلك النسبة الحاصلة بينهما ادرك الصورة
الداخلة التابعة المعدومة من حيث الحقيقة الموجودة من حيث الظاهر ولا
يشك العاقل في ان وجود الصورة الداخلة ليس موجودا بذاته مستقلا بالوجود
بل هو موجود بالاضافة الى اربعة امور وهي المرآة والصورة الخارجة والنسبة
الحاصلة ومطالعة البصر لذلك واذا بطلت هذه النسبة بطل وجود تلك الصورة
الداخلة وعلم العاقل ان تلك الصورة لم يكن لها استقلال بالوجود ولن تصور
وجود المرآة او الماء او ما يضاهيهما في محاكاة الصورة بحيث كان يحاكي الصور
ولا يتصور عليه تغير لم يدرك احد من الخلائق ان تلك الصورة الداخلة تابعة
في الوجود للصورة الخارجة ولكن هذه خاصية للمرآة والماء ولاشباههما فيه
جمع من الاجسام كالطين والجص وامثالهما ولكن لما كانت الصورة الخارجة
تتغير وكانت النسب الحاصلة ايضا تتغير وعند ذلك يتغير الصورة الداخلة حسب
تغير الصورة الخارجة على منهاج واحد لم يخف على العقلاء ان الداخلة
تابعة الوجود للخارجة وان الخارجة متقدمة الوجود على الداخلة تقدما
رتبيا لا زمانيا فصل ٤٥ لينظر العاقل تاملا صادقا انه لو لم يكن
المرآة موجودة وحكي له ما يشاهد منها من انطباع الصور فيها هل كان يصدق
بوجود ذلك اولا فانا عندي لن واحدا من اهل الاغفال الناظرين بالبصائر الصافية
يشك في انه كان يكذب بوجود ذلك ويقيم على استحالته برهانا وكان يستحيل
انه يظهر له وجه الخلل في برهانه ذلك فاعتبر الآن ولا تبادر الى التكذيب
فيما لا يدرك عقلك الضعيف فان العقل خلق لادراك بعض الموجودات

كما ان البصر خلق لادراك بعض الموجودات وهو عاجز عن ادراك المشمومات
والمسموعات والمذوقات وكذلك العقل يعجز عن ادراك كثير من الموجودات
نعم هو مدرك لاشياء محصورة قليلة بالاضافة الى كثرة الموجودات التي هو
عاجز عن ادراكها ثم جميع الموجودات بالاضافة الى العلم الازلي كالذرة
بالاضافة الى العرش لا بل والذرة بالاضافة الى العرش شيء ما والموجودات
كلها بالنسبة الى علم الله تعالى ليست شيئا اصلا وانما ذكرت ذلك مخافة ان يبادر
عقلك الضعيف ويقول المعقولات لا يتناهى فكيف جعلتها محصورة متناهية
فان من كانت الموجودات كلها في نظره محصورة لا بل ولا يكون شيئا فلا يكون عنده
للحكم بذلك عظيم خطر انما امتناع الحصر في نظر من وجد في الصفات الازلية كالقدرة
والارادة والعلم والكرم المفيض صور الموجودات عليها وهذا الكرم لازم للذات
فانها لما كانت كاملة وفوق الكمال لا جرم كان الكرم المقتضي لافاضة خلع
الوجود على المعدومات ازمالها كمال الواجب لازم لها مثلا ولو خلت
الذات عن هذا الكرم كانت ناقصة وهذا كما ان الشمس اذا اشرقت بها الافاق
كان ذلك من كمال اشراقها ولو لم يكن هذه الصفة موجودة للشمس كانت ناقصة
وكان يعوزها شيء من كمال نورانيتها ولله المثل الاعلى في السموات والارض
وهو العزيز الحكيم فصل ٤٦ اولوا الالباب يعتبرون بالمرآة من وجوه
كثيرة وتكاد حصر تلك العبر يستحيل ومما يعتبرون به انهم اذا نظروا فيها شاهدوا
حقيقة قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله عليه السلام الناس نيام فاذا ماتوا
انتبهوا وعلموا ان نسبة الملك والملكوت في الوجود الى وجه الحق القيوم نسبة
الصورة الداخلة في المرآة الى الصورة الخارجة اذ ليس للملك والملكوت
حقيقة الوجود وانما وجودها تابع لوجود الوجه الحق الحقيقي الوجود فان
بعض الخلق لا بل اكثرهم يظنون ان الموجودات التي يشاهدونها في الدنيا
لها وجود حقيقي فاذا بطلت النسبة الحاصلة بين ابصارهم وبين تلك الموجودات

المحسوسة انكشف الغطا عن ابصارهم وارتفع اللبس وتنبهوا من نومهم وعلموا
يقينا ان كل شي هالك الا وجهه اللهم الا اذا قام موجودا ازلا وابدا بقيومية وجهه
الباقي فيكون القايم موجود الابدية وجود القيوم وسرمديته جل الواحد القهار
وحينيذ ينادي الحق من بطنان العرش بقوله تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد
القهار وشاهد ذلك مشاهدة لا يبقى معها ريب ومن طالع هذه الالفاظ فلم يقف
على حقايق معانيها فليتوقف في الانكار فوراها من عجايب الاسرار ما لا يفي
بشرحه لسان ولا يعرب عن حقيقته بيان **فصل** ٤٧ رجعنا الى
حديث السدي لا شك ان الله عز وجل خلق في الانسان معنى يسمى في اصطلاح
الخلق قدرة والانسان يقدر بذلك المعنى على ان يتكلم بعد سكوته متى شا
فالسبب الظاهر من حيث نظر عوام الخلق لوجود الكلام بعد عدمه هو المسمى
قدرة ومعلوم ان القدرة تكون موجودة ولا توجد المسبب وهذا الكلام لا
لخلل في السبب بل لفقد شرط وهو المشية فوجود الكلام من سببه المسمى
قدرة في الاصطلاح موقوف على وجود شرط المشية ومحال ان يحصل المشروط
والشرط معدوم فالمحال لا يكون مقدورا اذ لا يظهر اثر القدرة الا في مقدور كما لا
يظهر اثر البصر الا في مبصر ولا اثر الشم الا في مشموم وكذلك في ساير المدركات
فان الكواكب المحجوبة بسحاب مثلا اذا لم تتمكن القوة الباصرة من ادراكها لم يكن
ذلك دليلا على خلل في الابصار فكذلك اذا كان الشي المعدوم محجوبا بحجاب عدم
الشرط فان القدرة الازلية لا توجد ما لم ينقشع حجاب عدم الشرط لا لخلل في
القدرة بل لان المعدوم بعد محال الوجود فاذا انقشع عنه الحجاب صار ممكنا
وصير من القدرة الازلية واجبا كما لو انقشع حجاب السحاب فصارت الارض
مستعدة لقبول نور الشمس عند الانقشاع **فصل** ٤٨ نسبة المحال الى
القدرة الازلية كنسبة المشموم مثلا الى العين المبصرة فلا يصير المشموم
ابدا مبصرا لا لخلل في قوة الابصار بل لانه ليس بمبصر والمحال لا يفيض عليه الوجود

من القدرة الازلية لا لخلل في القدرة بل لان المحال غير مقدور ونسبة المعدوم
الممكن بذاته الى القدرة الازلية كنسبة البصر المحجوب بحجاب الى قوة البصر فانه
اذا ارتفع الحجاب ادركته القوة المبصرة فكذلك المعدوم الممكن بذاته اذا وجدت
شروطه اوجدته القدرة الازلية وما دام يعوزه شرط فهو بعد محال الوجود
لغيره لا لذاته والممكن بذاته ما يجب وجود شروطه والمحال بذاته ما يستحيل
وجود شروطه وتامل في ذلك تاملا شافيا ولا تعترض عليه بتخيلك فتزل
قدمك وانت لا تدري **فصل** ٤٩ قد يقول اهل النظر ان الامكان
للممكن من ذاته والاستحالة للمستحيل بذاته ومن ذاته فيتخيل الضعيف من هذه
الالفاظ معاني فاسدة ويخطي فيها بانواع فاحشة من الخطا وكيف يكون
الممكن من ذاته وذاته ليست من ذاته بل من غيره فاذا كانت ذاته من غيره
كان الامكان الذي هو صفة من صفاته اولى ان يكون من غيره فان استناد
الذوات الموصوفة الى موجدها بدرجة واستناد الصفات التابعة اليه
بدرجتين هذا حكم الممكنات في امكانها اذا وجدت واما الممكن الذي لم يوجد
فليس له بعد ذات ولا صفات فكيف يطلب له ولصفاته سبب والمعدوم
لا يطلب له سبب وانما يطلب السبب لموجود بعد العدم وانما ذكرت
ذلك لان قولهم الامكان للممكن من ذاته له معنى صحيح وكثيرا ما يغلط الاوهام
فيه فليستعن بما ذكرته في الاحتراز من تغليط الوهم وهذا بعينه هو الجواب
عن قولهم الاستحالة للمستحيل من ذاته فالمستحيل اذا لم يكن له ذات فكيف
يطلب لاستحالته التي هي صفة تابعة سبب واذا قيل العدم للعدم من
ذاته كان له معنى صحيح عند الراسخين في العلم ولا يجوز لمن يتوهم للمعدوم
ذاتا ثم يتوهم العدم شيا موجودا لتلك الذات فان العدم معناه صفة والصفة
لا توجد الا بعد وجود الموصوف فكيف يوجد العدم والمعدوم الذي هو
موصوفه معدوم فاوهام الضعفا تغلط كثيرا في امثال ذلك والمحققون

يعسر عليهم الاحتراز مما يضاهي هذه الاغاليط **فصل ٤٥** والسموات والارضون وجدت حين وجدت من القدرة الازلية ولم يكن قبل وجودها قبل ولا بعد حتى يقال انه لم يوجد قبل ذلك فان القبل والبعد عارضان من عوارض الزمن لا يوجد الا بعد وجود الاجسام فكما لا يجوز ان يكون فوق وجود الاجسام فوق ولا تحت لانهما عارضان من عوارض المكان فكذلك لا يجوز ان يكون قبل وجود الاجسام قبل ولا بعد لان ذلك موقوف الوجود على وجود الزمان والزمان موقوف الوجود على وجود الحركة والحركة موقوفة الوجود على وجود الاجسام وكان الزمان ظرف الحركة كما ان المكان ظرف الجسم **فصل ٤٦** قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته اذ يقال له ما الذي تعني بالعالم فاما الذي يقول اعني به الاجسام كلها كالسموات والامهات واما الذي يقول اعني به كل موجود سوى الله تعالى وعلى هذا تكون النفوس والعقول والاجسام كلها داخلة تحت لفظ العالم فان قال اعني بالعالم كل موجود ممكن من الاجسام وغيرها فعلى هذا يكون اكثر الموجودات المندرجة تحت لفظة العالم غير متوقف الوجود على وجود الزمن بل يكون بالضرورة سابق الوجود عليه فكيف يقال العالم قديم بالزمان واكثر موجودات العالم سابق الوجود على الزمن وان قال اعني بالعالم الاجسام كلها فلا يجوز على هذا الوجه ايضا ان يقال الاجسام قديمة بالزمان فان معنى ذلك ان الاجسام موجودة مذ كان الزمان موجودا فيكون مشعرا بان الزمان سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متاخر الوجود عنها وان كان ذلك بالرتبة والذات فان قال قائل ليس المراد بقولنا العالم قديم بالزمان ما ذكرتموه ونحن لا نفهم من قوله الا ذلك وقد تكلمنا على ما فهمنا واما ما لم نفهمه من مقاصده فالكلام عليه من شأن العميان فعليه ان يبين معناه على ما فهمه فان كان صدقا وحقا وافقناه في ذلك والا تكلمنا عليه حسب الوسع والطاقة **فصل ٤٧** الحق تعالى ذكره ان يقال

كان

كان الزمان موجودا مذ كانت الحركة موجودة وليس يجوز ان يقال كانت الحركة موجودة مذ كان الزمان موجودا فان ذلك وان كان له وجه ما فهو فاسد النظر جدا فاذا لم يجز ذلك فكيف يجوز ان يقال كانت الاجسام موجودة مذ كان الزمان موجودا ولو لم توجد الاجسام الى الآن لعدم شرط ثم وجد الآن لوجود ذلك الشرط كان ذلك جائزا ولم يكن قبل وجودها قبل ولا بعد وحين وجدت فانما وجدت كذلك من غير فرق فان زعمت ان الاجسام كانت موجودة مذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم وهو اعتقاد اكثر العلماء الذين يزعمون انهم ارباب في صدق النظر على الاولين والآخرين ومما لا بد لك في هذا المقام عن الاحاطة به ان تعلم ان الاجسام لا توجد اصلا حيث وجد الحق لا الآن ولا قبله ولا بعده ومن ظن ان العالم موجود الآن مع وجود الحق فهو مخطئ خطأ عظيما بحيث الحق ولا زمان ولا مكان وهو محيط بالزمان والمكان وسائر الموجودات فان سبق وجوده على كل شيء مساو فانه سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلا من غير فرق اصلا ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق النسبة ولم يتنزه عنده الحق عن الزمن كما لم يتنزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم مكاني كسائر المحسوسات ومثل هذا الايمان بالله بعد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول سلوكه ونظره والله عز وجل سابق على الزمن المستقبل حسب سبقه على الزمن الماضي من غير فرق وهذا يقيني عند العارف والعلماء عاجزون عن ادراكه بالضرورة ولو لم يعجزوا عن ادراكه لما قالوا ان العقل الاول مساوق الوجود لوجود الحق الاول كما لم يقولوا ان صورة هذه الحروف المنقوشة بها هذا القرطاس مثلا مساوقة في الوجود لله الحق المتنزه عن امثال هذه الظنون وعن ظنون الانبياء والمقربين وانظر في ذلك نظرا شافيا فلا بد وان يحظى عقلك القاصر عن معناه بنصيب ما وان كان فهم المراد الحقيقي منه موقوفا على انفتاح عين المعرفة التي منزلتها من بصيرة

العقل منزلة الجنين من الرحم لا بل منزلة العقل من العين التي تراها موجودة لابن
المهد وسأزيد ذلك شرحا في موضع آخر أليق له لعل القاصرين يشمون من روائحه
شيئا فصل ٨٣ الحق أن الله تعالى كان موجودا ولم يكن معه شيء وهو الآن
موجود وليس معه شيء ويكون موجودا ولا يكون معه شيء فأزليته حاضرة مع أبديته
من غير فرق وحيث سلطانه كمال إشراق الشمس فلا يتصور للخفاش وجود أصلا
فخذ إليك هذا المثال العامي على قدر ضعف عقلك القاصر وعلمك المزخرف واجتهد
لعل فهمك الضعيف ينتفع بشيء من هذا المثال واحذر من التشبيه وليس وجود الواحد
الحق زمانيا حتى يحسن مثلا أن يقال كان ولم يكن معه شيء ولا يحسن أن يقال يكون
ولا يكون معه شيء وإياك ثم إياك ألف مرة ولن تطمع في الإحاطة بذات الله سبحانه
بعقلك الذي نسبته من إدراكه نسبة الخفافيش من إدراك نور الشمس فأما أن
لا تلتفت إليها في هذا الفصل وأمثاله أصلا ولا تتلقاها برد ولا قبول وأما أن
تحفظ هذه الكلمات وتسأل الله عز وجل أن يخصك بعين تدرك أمثال ذلك لا من
اللفظ فإن ذلك محال بل من وجه آخر فإن إدراكه من وجه آخر فإن إدراكه من
هذا الوجه فحينئذ تعلم قطعا أن العبارة في الوجود تؤدي حق ما أدركته
أحسن من هذه التي ذكرته وتعلم قطعا أن من أودع أمثال تلك المعاني في الألفاظ
المذكورة فهو ظالم غاية الظلم واعلم أنا إذا قلنا كان الله ولم يكن معه موجود
فهو متشابه فإن لفظ كان يدل على وجود موجود في زمن ماض فإذا قلنا ولم
يكن معه موجود فكيف يكون الزمان معه موجودا ومهما كان كذلك فلا فرق
بين قولنا كان ولم يكن معه موجود وبين قولنا يكون وليس معه شيء موجود
فهذا غاية ما يمكن ذكره في مضيق الألفاظ والعبارات فصل ٨٤
إذا انفتحت من باطنك روزنة إلى عالم الملكوت فكلما انفتحت طيرانك إليه شاهدت
جلية الحال في ذلك كله واستغنيت عن سماع حكايته ولعل الآن تشتهي أن تعرف
معنى الأزلية وكيفية الطيران إلى الملكوت فإن ظاهر ذلك كالمحال فاعلم

ان

أن من ظن أن الأزلية شيئا ماضيا فقد أخطأ خطأ فاحشا وهذا وهم غالب على
الخلق فحيث الأزلية فلا ماض ولا مستقبل وهي محيطة بالزمن المستقبل
كإحاطتها بالزمن الماضي من غير فرق ومن اختلج في ضميره فرق بينهما فعقله بعد
أسير في يد وهمه فليس زمن آدم أقرب إلى الأزلية من زماننا هذا بل نسبة
الأزمنة كلها إلى الأزلية واحدة ولعل نسبة الأزلية إلى الأزمنة كنسبة
العلوم مثلا إلى الأمكنة إذ لا توصف العلوم بكونها قريبة من مكان وبعيدة
من مكان بل نسبتها واحدة إلى كل مكان فهي في كل مكان ومع ذلك فقد خلا عنها
كل مكان وهذا يسهل إدراكه على من نظر في العلوم العقلية قليلا وإنما يعسر
على من بعد به القصور في عالم الملك ولم ينفتح بعد عينه الجوالة في الملكوت
وكذلك ينبغي أن يعتقد نسبته إلى كل زمان فإنها مع كل زمان وفي كل زمن ومع
ذلك فإنها محيطة بكل زمن وسابقة الوجود على كل زمان ولا يسعها زمن
كما لا يسع العلم مكان فإذا فهمت هذه المعاني فاعلم أنه لا مغايرة بين
الأزلية والأبدية في المعنى أصلا بل إذا اعتبر وجود ذلك المعنى مع نسبته إلى
الماضي من الأزمنة استعير له لفظة الأزلية ولئن اعتبر وجوده مع نسبته
إلى المستقبل من الأزمنة استعير له لفظة الأبدية ولا بد من لفظتين مختلفتين
لاختلاف النسبتين وإلا ضل في إدراكه عن سواء السبيل واعلم أنا إذا
قلنا أراد الحق تعالى ويريد وعلم ويعلم وقدر ويقدر فهو لمثل هذه الضرورة
وإلا فإذا لم يكن له ماض ومستقبل فلا معنى لاختلاف في فعله يتعلق بالماضي
والمستقبل نعم إذا نسبت الإرادة إلى زمن ماض قيل أراد وإذا نسبت إلى
مستقبل قيل يريد وهذا مفتاح أسرار كثيرة ومشكلات عظيمة وإذا كان
كذلك فمن المحال الظاهر أن يصل السالك إلى الأزلية من طريق العلم نعم يجوز
أن يدرك معناها بالعلم ولكن إدراك معنى الشيء غير والوصول إليه غير وإنما
قلنا يستحيل الوصول إليها من طريق العلم لأن المتدرع للطلب العلمي في أسر

الزمان بعد ولا وصول الى الازليّة الّا بعد حلّ ذلك الاسر **فصل ٨٥**
واعلم انّ اشراق الارض بنور الشمس يستدعي نسبة مخصوصة بين الارض والشمس
لو بطلت تلك النسبة بطل استعدادها لقبول نور الشمس ولو دامت هذه النسبة
بينهما دام القبول وبقدر دوامها يدوم القبول فاىّ نفس وجدت هذه النسبة
وجد القبول واى نفس بطلت هذه النسبة بطل القبول ثمّ لئن دامت هذه النسبة
في انفاس متعدّدة دام القبول في تلك الانفاس على منهاج واحد فيظنّ القاصرون
انّ الشعاع الموجود في نفس مثلا عين الشعاع الموجود في النفس الذى قبله
او بعده فهو خطأ عند اهل المعرفة الناظرين بنور الله عزّ وجلّ بل الشعاع
الموجود في كل نفس مقتضى النسبة الموجودة في ذلك النفس والنسبة الموجودة
في تلك الانفاس متغايرة بالضرورة ولذلك يجوز ان يحكم على نسبة واحدة من
جملتها باحكام لا يجوز الحكم بتلك الاحكام على نسبة اخرى كما يقال مثلا ان النسبة
الفلانية كانت مساوقة الوجود للحركة الفلانية ولكن النسبة التى بعدها
لم يكن مساوقة الوجود لتلك الحركة وبهذا تتحقق المغايرة بين النسبتين قطعا
فاذا كانت تلك النسب متغايرة كان القبول في كل شيء مقتضى نسبة اخرى
على حدتها واستقلالها فاعلم انّ الشعاع الذى يكون موجودًا في نفس
مخصوص غير الشعاع الذى يكون موجودًا قبله او بعده ولو بنفس واحد نعم
لما كانت هذه النسب المتغايرة واحدة في كونها مقتضية للقبول على وتيرة
واحدة ظنّ بعض الضعفاء ان هذا الشعاع الموجود في هذا النفس عين الشعاع
الموجود في النفس الذى قبله وبعده كمن يرى زيدًا وعمرًا وخالدًا وبكرًا واحدًا
في معنى الانسانية فيظنّ ان كلّ واحد منهم عين صاحبه ولتحقيق هذا فانه
يحتاج اليه من طريق ضرب المثال العامى في الفصل الذى يلى هذا الفصل
وهو مبني على اصل عظيم **فصل ٨٦** لا شكّ انّ اشراق المعدوم
بنور الوجود يستدعي نسبة مخصوصة بينه وبين القدرة الازليّة

ولودامت

زبده الحقايق

ولو دامت هذه النسبة دام قبول المعدوم لاشراق نور القدرة ولو بطلت
النسبة بطل القبول وبقدر دوام النسبة يدوم القبول والقبول في كل نفس مقتضى
النسبة الموجودة في ذلك النفس والنسب تتغاير فاذا القبول الذى في هذا النفس
مثلا غير القبول الذى في ذلك النفس ولئن تشابهت انفاس متعدّدة في القبول فذلك
لتشابه النسب المتغايرة فاتحادها في معنى الاقتضاء للقبول فاذا رايت الشيء مثلا
موجودًا سنين كثيرة على منهاج واحد فذلك لدوام النسب المقتضية للوجود في تلك
السنين نفسًا بعد نفس فاعلم يقينا انّ الوجود في كل نفس مقتضى النسبة الموجودة
في ذلك النفس فالوجود الذى نراه في هذا النفس للسماء والارض وساير الموجودات
من الوجود الذى نراه فيما بعد ورايته فيما قبل نعم لما كانت النسب المتغايرة المقتضية
لوجود ذلك الموجودات واحدة في كون كلّ نسبة منها مقتضية للوجود وقع الوهم
للاولين من عند آخرهم في هذا الغلط الا من شاء الله عزّ وجلّ وقليل ما هم وهذا
الفصل غامض شديد الغموض صعب المتناول عسر المدرك ممتنع على الافهام
وزلل الاقدام في امثاله يكثر والعقل لا يتصوّر له ادراك ذلك الا بتامّل عظيم ونظر
شاف وبحث واف وذكاء عظيم وجدّ بليغ نعم يدركه العارفون بعين المعرفة
في اول نظرة من غير احتياج الى تكلّف ومن استعان من العقلاء في فهم هذا الفصل
بنور السراج الذى يتجدّد له في كل نفس وجود آخر سهل عليه ادراكه فان الصبيان
يظنون انّ نور السراج الذى يرونه مشتعلا على منهاج واحد هو شيء واحد
والعلماء يعلمون قطعا انه في كل نفس يتجدّد له صورة اخرى وهذا مقتضى نظر
العارف في كل موجود سوى الله عزّ وجلّ فلعلّ عقلك يحيط بشيء ان ادمت النظر
اليه ووقفت فهمك عليه والغالب انّ هذا الباب لا ينفتح للعقل **فصل ٨٧**
اعلم انّ الله عزّ وجلّ كان موجودا ولم يكن معه شيء ولا ايضا يتصوّر ابدا ان يكون
معه شيء اذ ليس لشيء مع وجوده رتبة المعيّة فانّ الله عزّ وجلّ ليس معه شيء ولكنه
مع كلّ شيء ولولا معيّته مع كل شيء لما بقى في الوجود موجود والموجودات في حصولها

منه لها ترتيب فبعضها متقدم كالمفرد وبعضها متأخر كالمركب هذا اذا نظرنا
بنظر العقل صحيح فان نظرنا بنظر المعرفة فهو خطا والعقل لا يدرك حقيقة ذلك اصلا
فيراه اذا سمع ذلك يفور فايره ويثور ثايره ويقول الشيء الواحد كيف يكون صحيحا
وخطا وعليك ان تسكن فورته بهذا المثال العامي ان سكنت به والا فدونك والتكذيب
به والانكار عليه ما دمت اسيرا في عالم العقل محبوسا في مضيق وهذا المثال العامي
هو ان الصبي اذا حكم على شخصين مثلا بان احدهما اقرب اليه من الاخر فقال له بعض
البالغين من اهل التحقيق حكمك بهذا صادق اذا نظرت بنظر الحس واما اذا نظرت
بنظر العقل علمت ان حكمك خطا فان الاقرب بنظر الحس هو الابعد في نظر العقل
فان قول العاقل صحيح ونظر الصبي صحيح عند العاقل وتكذيبه للعاقل في دعواه
خطا وهذا التكذيب له ضروري لانه لا يتمكن من اعتقاد غيره وطريق تفهيمه مسدود
على العاقل فاذا لا بد من بيان صدر الموجودات من القدرة الازلية بطريق يمكن
للعقل ادراكه وان كان ذلك خطا في نظر العارف وقد اكثر في بيانه النظار وحاصلهم
فيه يرجع الى الظنون برجومها والحق في ذلك على ما يلوح لعقولنا ان يقال [illegible]
فاض منه الوجود اولا على الموجود الاول وهو اقرب الملايكة اليه واقرب الموجودات
كلها في نظر العقل وشبيه ان يكون الروح المذكور في قوله تعالى يوم يقوم الروح
والملايكة صفا عبارة عنه وكان وجود هذا الروح شرطا به استعداد شيء اخر
لقبول نور القدرة الازلية فكان استعداد هذا الشيء الثاني شرط وجود الروح كا
ستعداد الروح من غير شرط ثم كان وجود هذا الثاني شرطا في وجود شيء ثالث
ويجوز ان يكون شرطا في وجود شيئين ثالث ورابع وليس للعقول الضعيفة ان
يدرك حقيقة هذا الامر على ما يجب الا ان لها ان تدرك جواز الوجهين المشار
اليهما وهو ان وجود الثاني يجوز ان يكون شرطا في وجود شيئين ويجوز ان يكون
شرطا في وجود شيء واحد وهو ان يكون باعتبار ذاته على حدتها شرطا لشيء ويكون
باعتبار ذاته مع اعتبار الروح شرطا لشيء اخر وكلا الوجهين معقول وهذا القدر

يكفيك

يكفيك في كيفية صدور الموجودات الكثيرة من الواحد الحق فانه اذا جاز ان يكون الثاني
شرطا لشيئين جاز ان يكون كل واحد من الشرطين شرطا لوجود ثالث ورابع من الموجودات
فصل ٥٨ الحكم بانه لم يتوسط بين الواجب الحق وبين السماء الاولى وهي الفلك
الاملس الا ثلاثة من الملايكة واحد منهم روحاني واثنان كروبيان حكم مظنون غير مستيقن
فربما كان من الوسايط بينهما الف او اكثر لا بل هو الحق عند ارباب المعرفة نعم لما لم
تتمكن العلماء في العروج الى الاول من الاستدلال بحركة السماء الاولى على غير هذه الثلاثة
لاجرم لم يطلبوا في نزولهم سببا لغير تلك الثلاثة وهذا مظنون قطعا لا يجوز ان تقنع
بامثاله في العلوم النظرية وحكمنا بان الوسايط بين الواجب وبين السماء الاولى
كثيرة فهو حق وصدق ويشاهده اهل المعرفة لا من طريق الاستدلال بل من طريق
اخر ولو كان من طريق الاستدلال لامكن ذكره فلما كان موقوفا على انفتاح عين المعرفة
في الباطن لم يمكن ذكره بلى لما كان امكانه معقولا نبهت عليه بقدر الوسع ومما تعين
العقل على التصديق بذلك ان يكرر نظره في الكواكب الموجودة على السماء الثانية
المعبر عنها في لسان اهل الشرع بالكرسي فصل ٥٩ كل موجود دايم الوجود
فانه يتكثر بالحي القيوم دايما ويتجدد له في كل نفس وجود اخر شبيه بما قبله واهل
المعرفة يشاهدون ذلك صريحا والعالم يتعذر عليه ادراكه فكرر نظرك فيما ذكرته
من قبل فربما تتجلى لك حقيقة هذا الامر فالله تعالى لا يجعل ذكر ذلك وبالا على
من يطالعه ويجعل نفع الخلق به اكثر من الضرر ورحم الله عبدا طالعه بعين المعرفة
وشمر لفهمه ذيله وترك التعصب ومراقبة الجوانب والمداهنة في المذاهب
بل ينبغي ان لا يحمله على مطالعته والنظر فيه الا طلب الحق بطريق التقير لكون
سعادة النفس متعلقة به فان هذه المعاني التي ذكرتها في هذه الفصول مشا هدة
بالذوق ومشاهدتها لا تقصر عن مشاهدة العقل للاوليات الا انه لم يمكن التعبير
عن ذلك المعاني الا بهذه الالفاظ والحق الذي لا ريب فيه ان من عرف الله كل
لسانه اذ لم يجد عبارة تؤدي حق المعنى الذي فهمه ذوقا الا ابهاما

فصل ٦١ الناظرون بعين العقل يرون للموجودات في ذواتها ترتيبا ويرون
بعضها اقرب من البعض الى الاول الحق بالضرورة ولا يتصور ان يكون الا كذلك ويرون
مصدر الوجود واحدا ويرون الموجودات الصادرة منه كثيرة فلا جرم يحتاجون
الى تكلفات باردة في بيان كيفية صدور الكثرة من الوحدة فاما الناظرون بعين المعرفة
فانهم لا يرون للموجودات ترتيبا اصلا ولا يرون بعضها اقرب الى الحق من البعض
بل يرون هويته مساوقة لكل موجود حيث مساوقته للموجود الاول في نظر
العلماء من غير فرق ومن لم يصل الرجل الى هذا المقام فلا يتجلى له معنى قوله تعالى
ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده
ولا قوله فاينما تولوا فثم وجه الله وانما يحظى من سماع امثال هذه الآيات سماع
حروف وكلمات ثم اهل المعرفة لا يرون مساوقته للموجودات كما يراها
العلماء للعقل الاول ويرون اعني العارفين مصدر الموجودات كثيرا ويرون
الموجودات كلها كالذرة بالنسبة الى عظمته ومن كان ينظر الى الله عز وجل وافعاله
بهذه العين فلا يحتاج الى العلم بكيفية صدور الكثرة عن الوحدة فيكون كل ما ذكر في
هذا المعنى عنده فضولا مستغنى عنه فاجتهد لان توجد عين في باطنك الاعين اذا
انفتحت كانت مدركاتها من جنس ما اشير اليه في قولنا ان الهوية الازلية مساوقة
الوجود لوجود كل موجود فان العقل قاصر عن ادراك ذلك فلا محالة يرى بعض
الاشياء اقرب الى الحق القيوم من البعض ومهما ادركت شيئا واستحال عندك ان
تعبر عنه الا بالعبارات التي يشتمل عليها هذا الفصل من مدركات العارف
واعلم يقينا ان عين المعرفة قد انفتحت في باطنك وحينئذ صير علومك المحصلة
كلها بذورا للثمرات العارف فصل ٦٢ لعل نفسك يشوق الى ادراك
الفارق بين العلم والمعرفة فاعلم ان كل معنى يتصور ان يعبر عنه بعبارة
تطابق ذلك المعنى حتى اذا شرحه المعلم للمتعلم بتلك العبارة مرة او اكثر ساواه
في العلم به فهو من العلوم وكل معنى لا يتصور عنه التعبير اصلا اللهم الا

اذا كانت

اذا كانت الالفاظ متشابهة فهو من المعارف هذا هو اصطلاحي في هذا الكتاب
وهو الغالب على ارباب القلوب وقد يطلق لفظ العلم ويراد به معنى المعرفة
وهو كثير في القرآن قال الله عز وجل بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا
العلم وقال ايضا شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وقال
ايضا وعلمناه من لدنا علما والعلوم اللدنية لا يتصور عنها التعبير بعبارات
مطابقة لها اصلا ولذلك لما اراد موسى عليه السلام ان يحصلها من الخضر عليه السلام
بطريق التعلم ابى الا ان قال فان اتبعتني فلا تسألني عن شيء حتى احدث لك منه ذكرا
اي حتى تنفتح عين المعرفة في باطنك فحينئذ تستنشق حقيقة ما رايته من قبل فاما قبل
انفتاح تلك العين فلا سبيل لك الى ادراك تلك الحقائق الا بطريق التاويل كما قال له
حيث صمم العزم على فراقه سانبئك بتاويل ما لم تستطع عليه صبرا ولو صبر الى وقت
انفتاح عين المعرفة لكان يحدث له ذكرا وهو كناية عن مشاهدة حقيقة اليقين
بحيث لا يبقى الى التاويل حاجة ولهذا المعنى قال صلى الله عليه وسلم رحم الله اخي موسى
فلو صبر مع الخضر لراى كثيرا من العجائب ولعل الحديث من حيث اللفظ يخالفه
فصل ٦٣ علوم الانبياء لدنية فمن كان علمه مستفادا من الكتب والمعلمين
فليس هو من ورثة الانبياء في علمه ذلك الا من طريق التوسع في العبارة عن لفظ
الميراث وعلوم الانبياء لا يستفاد الا من الله عز وجل كما قال وربك الاكرم الذي
علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم ولا تظنن ان تعليم الحق يختص به النبي فقد قال
الله تعالى واتقوا الله ويعلمكم الله فكل من وصل في سلوكه الى حقيقة التقوى
فلا بد ولن يعلمه الله ما لم يعلم ويكون معه كما قال الله تعالى ان الله مع الذين
اتقوا والذين هم محسنون وامثال هذه العلوم اذا عبر عنها بعبارات متشابهة
لم يكن فهم حقائقها من تلك العبارات الا لمن حصل له ذلك بطريق الذوق عن تعليم
الحق ولذلك قال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون
فكل من لم يتعلم القرآن من الله تعالى بغير واسطة فليس هو من العالمين المشار اليهم

في قوله تعالى وما يعقلها الا العالمون وهذا في المثال العامي يشبه كلام العشاق
في الوصال والفراق وغيرهما من عوارض العشق واحوال ما يتعلق به فان الاسماع
اذا قرعت بكلام العشاق لم يفهم معناه حق الفهم احد الا من ادرك حاله العشق
ذوقا وهذا معنى قول الجنيد رضي الله عنه كلامنا اشارة ولا يتصور ان يكون للعارف
كلام الا كذلك ومن تصرف في معانيه ببضاعة علمه وعقله زلت قدمه ورحم الله
ابا العباس ابن سريج حيث ساله بعض تلامذته عما يقول الجنيد فقال له رموز القوم
لا نعرفها نحن الا ان لكلام الجنيد نورا والغالب ان ابن سريج كان من اهل الذوق
فان كلامه هذا يعرب عن ذلك الا انه غلب عليه علم الظاهر وامثاله كثير فيما بين
العلماء فصل ٦٣ المسائل العقلية تنقسم بوجه من الوجوه الى ما لها
وجهان والى ما لها ثلاثة اوجه وقد يظن بالمسائل التي لها ثلاثة اوجه انها من المعارف
وليست من العلوم وهو ظن فاسد وانما ذكرت هذا الفصل لتدفع امثال هذه الظنون
عن نفسك اما القسم الاول وهو الذي له وجهان احدهما الى نطق المعلم المرشد والثاني
الى فهم المستفيد والثالث الى ذوقه والذي يتعلق من المسائل بالصفات هذا
حكمها وكذلك ما يتعلق باحكام النفس كحكم الروح بكونها موجودة قبل البدن واحوالها
بعد الموت فهي كذلك وامثال هذه المسائل يصعب ادراكها على العقل لا سيما حقيقة
صفة العلم الازلي وكيفية احاطته بالجزئيات وصفة القدرة الازلية وحقيقة
معنى الايجاد والاختراع في حق الله تعالى وكيفية معنى المشيئة الازلية والفرق بينها
وبين الارادة واكثر العلماء المتبحرين يظنون انهم احاطوا علما بمعاني هذه الصفات
وانما حظهم منها على الحقيقة تشبيه فقط فصل ٦٤ لعل الاليق بحال
المستفيد في امثال المسائل التي سبقت الاشارة ان لا يستكثر فيها من حفظ الاقوال
المذكورة في الكتب اذ الغالب ان الاستكثار منها لا يزيده الا تحيرا وطلب
الحقائق من الالفاظ المنقولة المستعارة والمتشابهة المشكلة في غاية
العسر بل ينبغي ان يقتصر على قدر من الالفاظ يلتقطها من افواه العلماء ومن كتب

المتأ

المتأخرين دون المتقدمين فاذا حفظ ذلك فليصرف العناية بكليتها الى تزديد
النظر فيه وليترك النظر في الكتب القديمة راسا الى وقت يشير عليه المعلم
بذلك فصل ٦٥ ينبغي لطالب الحق اذا حفظ القدر الذي يتيسر له من تلك
المسائل ان يعاود النظر اليه فيه مرة بعد اخرى ويجالس اهل الكمال العلمي ان
وجدهم وظفر بهم ويخدمهم ما امكنه ويعرض عليهم كل ما يسنح له من خواطره في تلك
المسائل وينبغي ان يستعين على ادراك تلك الحقائق بتصفية الباطن فعساه يدركها
بنفسه فليس في قوة الواصل الكامل ان يرد به مشربه العذب ما لم يقو بنفسه
على الورود وانما الذي اليه من امره هو ارشاده الى كيفية السلوك فقط ومهما
امتثل امره في الارشاد لم يحرم الوصول غالبا ان كان من اهله فصل ٦٦
المعين للطالب على تصفية الباطن مصاحبة اهل الذوق ومجالستهم وخدمتهم
من صميم القلب واعني باهل الذوق اقواما طهرت بواطنهم من رذائل الاخلاق
حتى فاضت عليها من الطاف الحق ما يستحيل عنه العبارة وهم القوم لا يشقى
بهم جليسهم وقلما تخلو بقعة من البقاع عنهم فصل ٦٧ السعادة
كل السعادة للطالب ان يفرغ بكليته روحه وقلبه لخدمة واصل منهم فني
في الله عز وجل ومشاهدته حتى اذا افنى عمره في خدمته احياه الله حياة طيبة
ليس منها مع العلماء سوى رسم واسم واما حقيقة معناها ومسماها فلا يوجد
الا عند قوم ارضعوا بلبان الكرم في حجر العناية فصل ٦٨ لولا ان الجود
الازلي اخذ بضبعي ووفقني لخدمة شيخ كبير منهم والا لما تصور لي خلاص عن تلك
الضلالات التي ترسخت في الباطن من ممارسة العلم ولا انتفعت ايضا بخدمة
الشيخ الامام احمد الغزالي رضي الله عنه اذ لولا ملازمتي لعتبة باب ذلك الشيخ
لكان يتراكم في القلب على تعاقب الايام والليالي صفات مذمومة يبعد الخلاص
عنها ويستحيل كما اراه في حق الاكثرين ممن حبسه التقدير في مضيق العلم والعقل
ولا يتسع بوصلته للتصديق بما وراء ذلك من الجليات بل الغوامض من الخفيات

والله تعالى المشكور على ما أفاضه عليّ من نعم لا أحصيها ولم أستحقها وبه اعتمادي وعليه
توكلي في إتمام تلك النعم. فصل ٦٩ لعلك تقول كيف يظفر الطالب بمثل هذا الشيخ
وكيف يتيسر للمبتدي متابعة المنتهي ومعرفته وكيف يجوز للسالك أن يميز الواصلين
عن غيرهم ولا أيضاً يجوز له أن يقلد واحداً بمجرد دعواه فبماذا يعلم أن الشخص الفلاني
مثلاً مدعٍ ليس وراء دعواه طائل أو هو كامل منتهٍ بلغ مبلغاً يجوز أن يقتدى به فاعلم
أن هذا سؤال عن أمر لا يكون للخوض في جوابه عظيم فائدة فإن كل واحد من الطالبين
يتسلط عليه أسباب ما قدر له تسليطاً لا يجد عنه محيصاً ويقدر كل ما قسم لكل واحد
من الرزق يتسلط عليه الطالب ويتيسر له الظفر بمن يهديه الطريق وكما أن المتعلم
يكون طلبه وحرصه على قدر ما رزق في الأزل من العلم فكذلك هاهنا من غير فرق.

فصل ٧٠ فإن قلت فهل من علامة يتميز بها المدعي عن الواصل فأقول
العلامات كثيرة والتعبير عنها عسير والإحاطة بجميعها متعذرة غاية التعذر فأما
علامة تطرد وتنعكس فيكاد يستحيل وجودها وليس عندي عن إمكانها خبر فعليك بالجد
في الطلب فإنه يحل كل مشكل ويحدث بضبعك في كل مسألة مدلهمة وينقذك من كل
خطب هائل ويخلصك من كل داهية معضلة ومن لم يذق لم يعرف ومن لم يجرب
لم ينفعه تجربة غيره ومن لم يأكل لم يشبع بمحادثة من أكل ومن لم يشرب لم يرو عطشه
كلام من شرب.

فصل ٧١ إياك أن تغتر بعلمك فتشتغل بالسلوك
من غير قائد يقودك في الطريق فتضل من حيث لا تدري وتكون مثالك مثال صانع
يتحير في صنعه فاشتغل بالعلوم النظرية وتحصيلها من نفسه واستنكف من
متابعة غيره من النظار ولم يكن لذلك مستند إلا العجب ثم تحير في صنعته فمن
الضلالات الغالبة على أهل العلم أنهم إذا خبروا علم السلوك ظنوا أنهم يستغنون
عن عارف بمسالك الطريق يهديهم في كل خطوة وقلما ينجو أحد من النظار
والعلماء من هذا العجب الذي ثمرته الاستكبار من المتابعة لأهل المعرفة إذ يبعد
من العالم الذي يرى الكمال فيما حصله من العلم أن يرى الجاهل بذلك فوق نفسه

وذلك لظنه الفاسد الغلط بأن كل كمال فهو من المسائل التي تلقنها وتلقفها فلا
يعلم وراء ذلك شيئاً ووالله الذي لا إله إلا هو حلفة صادقة ويميناً برة أن العالم
لأن ينتدب لخدمة بعض المشايخ فما دام يفرق بين نفسه في الحاجة إليه وبين غيره
من جهال أقرانه فهو بعدُ في تضييع زمانه غير مقبل على شأنه ولا تفهم هذه المعاني
أصلاً إلا إذا صرت لها بعد التجربة أهلاً ولئن ظننت أنك تصل إليها قبل التجربة فأنت
بعدُ ضحكة للشيطان وفي مثلك قيل: وإذا رأى إبليس غرة وجهه ∴ حيّا
وقال فديت من لا يفلح. فصل ٧٢ اعلم أن هذه الفصول المعترضة صح
في أثناء الكلام كثيرة النفع ولكن عند الأقلين والمعجب بعقله وعلمه لا يتأثر به غالباً
ولا ينتفع به فإذا كان ذكرها عرضاً فأولى بي أن أقتصر على القدر المذكور وأقول
قد ظهر لك أن قول القائل إن العالم قديم بالزمان هوس محض ومنظمه على غاية
الفساد وبعد ذلك فربما يقول هبني سلمت ذلك في السموات والأرض فما تقول
في الموجود الأول هل كان مساوق الوجود لوجود الباري تعالى فإن قلت نعم فقد
أثبت معه قديماً ولئن قلت لا فنفرض الكلام فيه ونقول لئن لم يكن موجوداً
ثم وجد فلماذا لم يكن موجوداً قبله والسبب كما هو موجود وحين وجد فهل
ظهر سبب أم لا فإن قلت لا فهو محال إذ يلزم منه حدوث حادث بلا سبب وإن
قلت ظهر سبب فظهور سبب معدوم استمر في العدم على وتيرة واحدة ثم ظهر
وجوده محال لأن ظهوره في ذات الواجب محال ولا موجود ثم غير الواجب حتى يثبت
وجوده شرطاً كما قلت ذلك في حق موجود يوجد بعد العدم فاعلم أن القبل والبعد
وجدا بعد وجود الزمن ولم يكن إذ ذاك إلا قبلية الشرف والذات وقولنا
إذ ذاك متشابه فإنه مشعر بوجود الزمن وقبلية الشرف والذات بين الواجب
الوجود بذاته وبين الموجود الذي استفاد منه ليس لها حد ومنتهى فإذاً لا أقول
أصدق من قولنا إن الله كان موجوداً قبل الموجود الأول قبلية لا يتناهى ولعل
الآن يتجلى لك حقيقة قوله عليه السلام خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي ألف

عالم وإنه لم قدر تلك القبلية بمقدار متناه من الزمان وهذا سر عظيم فالطريق
من كل ممكن إلى كل ممكن متناه والطريق من كل ممكن إلى الواجب غير متناه ولو لم يكن كذلك
لزم أن يكون ما لا يتناهى أكثر مما يتناهى وذلك محال وهذه القضايا من الأوليات
التي يدركها عين المعرفة وطريق إدراكها منسد على عين العقل فلا تطمعن بعلمك
وبضاعتك المزجاة منه في إدراكه **فصل ٧٣** فإذا تحقق من هذا أنه
ليس موجود يساوق وجوده وجود الواجب ولا يتصور أن يوجد وجود الواجب إلا وغيره
مع الواجب مساوق الوجود لوجود كل شيء ومساوقته لما لم يوجد بعد عند وجوده
كمساوقته للموجود الأول من غير فرق وهذا هو الواجب الحق واعلم أن العارف
إذا نظر بعين المعرفة أدرك لقولنا كل موجود فهو يساوق الوجود لوجود الواجب
معنى صحيحا ولكن العلم والعقل منتهما الكلال دون إدراك ذلك وعند ذلك يقول العارف
إن الله مع كل شيء وهو مع ذلك قبل كل شيء قبلية لا يتناهى ويقول ليس في الوجود
شيء هو مع الله ولا بعده ولا يتصور أيضا أن يكون بهذه الصفة شيء في الوجود وإياك
أن تنكر قولنا ليس مع الله عز وجل شيء ولا بعده فيكون أعمى لا يدرك الأولى ولا يؤمن
أيضا بوجودها فإن ذلك حق وصدق وهو أجلى وأظهر لعين المعرفة من الأوليات
لعين العقل واعلم أن العقل قد يدرك لقولنا إنه مع كل شيء وقبل كل شيء معنى
صحيحا ولكن ليس ذلك المعنى في شيء مما يدرك بعين المعرفة فأما قولنا ليس مع الله شيء
ولا بعده شيء فذلك مما لا يتصور للعقل أن يدرك شيئا من معناه أصلا والإطناب في
شرح هذه القضايا لا يفيد لاستعصائها وإبائها على الإدراك العقلي فالاختصار والاقتصار
على القدر اليسير الذي سبق أولى ولينظر الطالب في الفصل الذي بعد هذا الفصل
فإنه كالبذر لما قبله فربما يجتني ثمرته يوما **فصل ٧٤** القرب والبعد
ثلاثة أقسام القسم الأول يوجد في الزمن والمكان كما يقال القمر أقرب إلينا من الشمس
وعصر رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرب إلى زماننا هذا من عصر آدم عليه الصلاة والسلام
والقسم الثاني القرب العقلي وعند وجوب هذا القرب يبطل فائدة القرب الزماني

والمكاني فيقال الشافعي أقرب إلى الصديق الأكبر من أبي جهل وإن كان هو أقرب زمانا
ومكانا من الشافعي وكل شيئين وصف أحدهما بالقرب من الآخر والبعد عنه من حيث
الزمان والمكان فلا يجوز أن يكون لهما وصف من القرب الأصلي أصلا إلا من حيث تشابه
اللفظ والتوسع في العبارة إذ لا يجوز أن يقال إن المعنى الذي كان الشافعي به إلى أبي بكر
أقرب من غيره هو قرب من السما والأرض وبعد عنهما إذ ليس ذلك المعنى مما سعته السما
والأرض وعند ذلك ينبغي أن تفهم أن لا نسبة لشيء من الأشياء التي توصف بالقرب الزماني
والمكاني إلى الله عز وجل في القرب والبعد ولذلك قال صلى الله عليه وسلم حاكيا عن ربه
لم يسعني سمائي ولا أرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن اللين الوادع والقسم الثالث
هو القرب الذي يدركه العارفون ولا يتصور للعلماء إدراكه أصلا ومن الأحكام
المستفادة من هذه المعرفة أن يقول العارف قرب الحق تعالى متساو من كل شيء لا تفاوت
فيه بوجه من الوجوه والأجسام والأرواح متساوية في النسبة عليه وعند ذلك يقول
كل موجود فهو مساوق الوجود لوجود الحق الأول لا فرق في مساوقته أصلا واعلم
أن الذي وصفناه من القرب والبعد في القسم الأول صحيح بالإضافة إلى حاسة البصر
والذي وصفناه في القسم الثاني صحيح بالإضافة إلى بصيرة العارف والذي وصفناه في
القسم الثاني من علم النفس والذي في القسم الثالث من عين النفس وأما حق النفس فلم أصل
بعد إليه ولا تعثرت في طريقي عليه وأنا مؤمن به إيمان الأكمه بوجود الألوان وكما
يستحيل للمدعي المحسوسات أن يدرك معنى القرب والبعد المشار إليهما في القسم
الثاني وكذلك يستحيل للمدعي العقليات أن يدرك حقيقة القرب والبعد المشار
إليهما في القسم الثالث فاجتهد أن تؤمن به إيمانك بالغيب لعل الله يحدث بعد ذلك
أمرا **فصل ٧٥** لعلك تقول أين أنت عن قولك هذه الفصول تشتمل
على العلم بالله وبرسوله وباليوم الآخر فقد أطنبت القول في العلم بالله
وبصفاته وفي الطور الذي وراء العقل وهو الذي يتوقف عليه الإيمان بالنبوة
وأما العلم باليوم الآخر فإنك لم تتعرض له أصلا ولم تذكر في معناه فصلا وما

بالكلية لم تخرج شيء من احوال النفس وحقيقة اطوارها في عالمي الملك والملكوت
فاعلم قبل شيء ان الآخر من جنس ايامنا هذه التي تعرف بطلوع الشمس الا ان [اليوم]
الشمس تكون مكورة بيوم القيامة وانما عبر عنه باليوم الآخر لضيق العبارة كما عبر
عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال الا ان الزمان قد استدار كهيئة يوم خلق الله
السموات والارض وكما عبر عنه في القرآن بقوله عز وجل ان ربكم الله الذي خلق السموات
والارض وما بينهما في ستة ايام وما لم تبدل الارض غير الارض والسموات فيستحيل
السالك ان يصل الى يوم الدين فاذا فهمت ذلك فاعلم ان النفس الانسانية لها اطوار
كثيرة وتكاد تخرج عن الحصر والتناهي فما دامت النفس في اطوار مخصوصة قيل هي
في الدنيا وما دامت النفس في اطوار اخر مخصوصة قيل هي في عرصات القيامة وما دامت
في اطوار اخر مخصوصة قيل هي في الآخرة **فصل ٧٧** اعلم ان العقل الانساني
لم يدرك من حقيقة النفس الا ما لزم وجوده من النظر في البدن وعوارضه وذلك مثل كونها
مدركة ومحركة وهاتان صفتان يشترك فيهما جميع الحيوانات واما ما ادرك من بقائها عند
انقطاع تصرفها عن البدن فانما عرف ذلك من طريق النظر في الادراك العلمي من حيث ان النفس
محل العلوم وان العلوم لا تنقسم ولا تتصور انقسام محلها وان كل ما كان كذلك فلا سبيل
اليه للفناء ولما حكمهم بوجودها قبل البدن فلم يقم احد عليه برهانا واضحا بحيث لا يتطرق
اليه شبهة وشك وكان بعض العلماء في ذلك يرجع الى ضيق اللفظ عن اداء حق ذكر المعنى
وحكمهم بانها وجدت مع البدن وان البدن كان شرطا في وجودها مع علتها الموجبة
للوجود فهو خطأ نعم تغير حالها عند حلول البدن معلوم والحق ان النفس كانت موجودة
قبل البدن وهذا عندي واضح ولكني لا يمكنني التعبير عنه بحيث لا يبقى فيه امكان شك
ومجال اعتراض وغالب ان كل من ادرك ذلك كان بهذه المنزلة في العجز عن التعبير
عما ادركه واعتقادي في هذا ان النفس لم يحصل لي كماله من النظر في البراهين
العقلية والمقدمات العلمية الا ان السلوك العقلي اعانني فيه غاية الاعانة
بالمقدمات المذكورة في كتب النظار والقدر الذي ان توشح به هذه اللمعة

لان سبب وجود النفس كان بكمال السببية موجودا قبل وجود البدن وكان المسبب
معه نعم تصرفها في البدن كان موقوفا على وجود شروط مخصوصة فلم يوجد الا بعد
وجود تلك الشروط **فصل ٧٧** معلوم ان النفس حادثة وباقية ابدا بعد الموت
وليس ذلك الا ان سببها يبقى ابد الآباد فاذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن حصل
بالضرورة علمك بكونها موجودة قبل البدن ووجود سببها قبل البدن ظاهر في العلوم
النظرية الا ان كمال السببية موهوم غير مقطوع به وهذا هو القدر الذي حصل لي
من طريق الذوق ولم يحصل من طريق العلم فاعلم ان النفس ان كان لا يتصور وجودها
من السبب الموجب لوجودها الا بشرط التصرف في البدن لزم ان نحكم بعدم التصرف في
البدن **فصل ٧٨** اعلم ان الله عز وجل تعالى وتقدس ان يسع عظمته ضيق
المكان والزمان وهذا بعينه حكم الارواح فانها ليست اجساما حتى يسع الزمان
والمكان الاحاطة بها ولما كان الامر كذلك حكم سيد الاولين والآخرين صلى الله عليه وسلم
في الحكم بان الله عز وجل قبل العالم الزماني والمكاني قبلية ان قدرت بمقدار من
الزمان لم يكن متناهيا واما الارواح فقدر قبليتها على الاجسام بمقدار الفي الف عام
وقد ادركت هذه القبلية بحمد الله تعالى ادراكا اقوى واوضح من ادراك العقل للاوليات
واما تقدير تلك القبلية بهذا المقدار المذكور دون سائر المقادير فمما لم يدرك
بعد حقيقته ولعل الله عز وجل يرشح الباطن لادراكه بفضله وكرمه ويجعلنا ممن يستحق
ذلك من جواد الازل **فصل ٧٩** لعلك الآن تشتهي ان تعرف السبب
الموجب لوجود النفس فاعلم ان الحق الذي لا ريب فيه اصلا عند ارباب
القلوب المختصين ببصائر يدرك المعارف التي يقصر العقل عن ادراكها بالضرورة
هو ان النفوس مختلفة اختلافا لا يدخل تحت الحصر درجاته وان ذلك الاختلاف
ليس كاختلاف الانواع ولا كاختلاف الاجناس بل اختلاف النفوس وراء ذلك
كله فمن النفوس ما لم يكن بينها وبين الازل واسطة وهذه قضية يقصر العلم
والعقل عن ادراكها فتزل المتحذلق عند سماعها يبادر ويقول كيف يتصور ذلك

والنفس تتغير بانواع مشهورة من التغيرات والله عز وجل يتنزه عن طريان التغير عليه
فكيف يجوز ان يكون بذاته من غير واسطة شيء سببا لبعض النفوس وعن هذا المعنى يكني
القرآن حيث قال ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي واليه يشير قوله صلى الله عليه وسلم
ان الله خلق آدم على صورة الرحمن وقوله صلى الله عليه وسلم ما خلق الله شيئا اشبه به من
آدم ولعلك اذا ادركت وجود الحق حق الادراك بحيث يحيط بالازمنة كلها ماضيها
ومستقبلها على التساوي تشممت شيئا من ذلك والكلام في امثال هذه النفوس ليس بجار
ولا يتاتى ذلك الا في الاحد وكيف لا واقل احكامها ما ذكرناه واتساع العقول بحيها
وتنبو عن ادراكها فالاعراض عن ذلك الى ما ذكر ما هو مقبول عند العقلاء قاطبة اولى
واعلم ان النفوس الا قليلا منها توسطت بين وجودها ووجود الاول وسائط كثيرة
وعدد الوسائط في كل نفس لا يحيط به الا علم الله عز وجل او علم من رشحه لذلك وهذه
النفوس كلها تشترك في كونها مسببة لاسباب غيبية ملكوتية

فصل ٨٠

انما اختص كل بدن بنفس مخصوصة لكون كل نفس مخصوصة بصفة اقتضت ذلك مع
وجود شروط اخر متعلقة بالحركات السماوية والعبارة ضيقة عن حقيقة تلك الصفة
التي اختص بها كل نفس وعن تلك الشروط جميعا ولعله يقل في الخلق من يتصور احاطة
علمه بذلك لست اعني العلم الذي يستفاد من طريق التعلم فان حصول ذلك من هذا الطريق
يكاد يكون كالمحال ولعل انجذاب كل نفس الى بدنها المخصوص بها يشبه انجذاب
الحديد الى المغناطيس وانجذاب الذهب الى الزيبق وانجذاب كل جسم الى حيز
مخصوص وليس في شيء من ذلك عند العارفين شبهة واذا كانت العقول عاجزة
عن ادراك حقيقة المعنى الذي به ينجذب الحديد الى المغناطيس مع انه مشاهد
محسوس للعقلاء قاطبة فاي عجب لو عجزت عن ادراك تلك المناسبات التي بين
الارواح والاجسام وهي خارجة عن الحصر والحد واعلم يقينا ان العارف
لا يستبعد اصلا انجذاب الحديد الى المغناطيس كما ان العقلاء لا يستبعدون
اصلا انجذاب كل جسم الى حيز مخصوص

فصل ٨١

كما ان لكل جسم مكانا

مخصوصا وفيه معنى يحركه الى حيزه ولا يقف به دونه فكذلك كل نفس خرجت
من معدن مخصوص واختلاف النفوس من اختلاف معادنها والناس معادن
كمعادن الذهب والفضة كما اخبر عنه سيد الانبياء صلى الله عليه وسلم وقد خلق الله تعالى
في كل نفس معنى مخصوصا يحركها الى معدنها الاصلي ولا يقف بها دونه هذا هو الحق
الشاهد الذي لا ريب فيه اصلا للعارف وعن مثل هذا المعنى يترجم القرآن حيث
يقول قد علم كل اناس مشربهم وحركات الجوارح اثار تلك المعاني التي عينها القدرة
الازلية في النفوس للحكمة واظهار الكمال اللطف والخبرة فالنفوس التي لا يكون
بينها وبين الاول واسطة تنجذب الى جنابه طبعا كانجذاب الحديد الى المغناطيس
وهذه النفوس هي العارفة بالله عز وجل حقا وقوله تعالى يحبهم ويحبونه كناية
عن اهل هذه المعرفة وانما عرفه هؤلاء معرفة حقيقية لانه تعالى تعرف لهم وتجلى لهم
من غير واسطة فاستغرقوا بكليتهم في معرفته فقوله تعالى الست بربكم عبارة
عن تعرفه وتجليه لهم وقولهم بلى عبارة عن استغراقهم في مشاهدة ذلك الجمال
ورحم الله شيخ الاسلام عبد الله الانصاري لقد افصح عن هذا المعنى غاية الافصاح حيث
قال في بعض كلامه الحق اراد في امتناع نعوته وعلو عزته ان يعرف فيعرف
فتعرف لا بعلم فيعبر عنه ولا بسبب فيشار اليه ولا بنعت فيثبت به بل معرفة
دفعت قهرا فاوجبت منعا فلم يدع رسما فصار في الرسم جحدا وفاه في الكشف
حقا الهي تلطفت لاوليائك فعرفوك ولو تلطفت لاعدائك لما جحدوك فهذا حكم النفوس
التي لم يكن بينها وبين الاول واسطة فمعرفته حق المعرفة لانه تعرف لها بلا حجاب ب
واما النفوس التي كانت بينها وبين الاول الحق واسطة فانما تعرف لها من
وراء حجاب فكانت هذه المعرفة قاصرة عن معرفة المصطفين في الصف الاول

فصل ٨٢

لما بلغت هذا الفصل اشرقت سلطنة الجلالة الازلية
فتلاشى العلم والعقل وبقي الكاتب بلا هو لا بل غشيته الهوية الحقيقية
فاستغرقت هويته المجازية فلما رد جمال الازل عقله وعلمه ولسانه عليه

كأن لسانه يتلجلج بقول الشاعر وكان ما كان مما لست اذكره فظن خيرا
ولا تسأل عن الخبر فصل ٨٣ كانت الدموع ملأت المحاجر والقلوب
بلغت الحناجر وبرحت بالعاشق صبوته وعظمت حسرته وقال الى متى الهذيان
النازع وانما ينفع ذكر المعشوق والعاشق في سجن الفراق فلما اشتد بالمسكين
حرصه واتفق الى وطنه الاصلي رجوعه بقي العلم وقد اعوزه الكاتب ه
فصل ٨٤ ورد عليه من حضرة السلطان امر جازم عليه فطار الطائر الى
عشه الاصلي ومعدنه الفطري وترك القفص وجرى بينه وبين السلطان
وهو على بدء ما لا يتصور ذكره فلما اذن له في الانصراف استاذن في حكاية
حاله للمساكين في حضيض الزمان والمكان فاذن له في ذلك فلما عاد مستقره
من السجن راجع ما كان صدره وكتب هذه الفصول المشتملة على حكاية حاله
وما جرى عليه فصل ٨٥ ان خطر ببالك ما الذي جرى حتى نوديت من وراء
حجب الغيب تأدبا بالعميان والسؤال عن حقيقة الاولى فو الذي بين الملك
والملكوت وتحت سلطانه الجبروت لو ظهر مما جرى بينهما ذرة في عالمكم هذا
لتلاشى العرش والكرسي فضلا عن السموات والارضين فصل ٨٦
اياك ثم اياك ان يسترق للطبع في ادراك تلك المعاني من هذه الالفاظ فتتصرف
فيها بعقلك المزخرف وفطنتك البتراء واقبل مني هذه النصيحة مجانا والا ارى
تقبل وعذرك عندي واضح فلقد شاهدت من ممارسة العلم عجائب لا استنكر
معها ذلك لا منك ولا من غيرك من اهل النظر نعم لمن يشتهي ان يصل الى حقيقة ذلك
الطريق فدع الدنيا النجسة بما فيها من القاذورات للمقبلين اليها والمتوجهين
بهممهم الدنية اليها واما الآخرة فلا تنبغي فيها عبثا والعاشق يكفيه بالوقوف
دركا الوصول الى معشوقه عارا وشينا لعمري منكم من يريد الدنيا ومنكم من
يريد الآخرة ولكن اين انت من قوم ينبذونها وراء ظهورهم فاثنى عليهم القرآن
القديم وقال يريدون وجهه فانك اذا ابطلت ذلك الحقك الجود الازلي

والكون السرمدي بقلب لا يتعلق بشيء من الارض والسموات ولا يشفي غليل
صداه الآجال الاول وهو ماء الحيوة فصل ٨٧ ما اصدق المثل السائر
الكلام يجر الكلام فقد انتهى بنا الكلام في النفوس واحوالها الى عوالم لا نهاية لعجائبها
وبحار لا قيمة لجواهرها فنرجع الآن الى المطلب المقصود ونستوعب في بيانه
غاية المجهود ونقول كما ان الجسم اذا تحرك بطبعه الى حيز مخصوص فلا بد وان
يكون حركته اليه من اقرب الطرق وهو الخط المستقيم الذي لا يتصور فيه
انحراف اصلا وهذا معلوم قطعا بالبراهين اليقينية ومشهور عند من يتصفح
امثال ذلك وكذلك كل نفس من هذه النفوس فانها تتحرك الى حيزها الاصلي
وهو المعدن الذي خرجت منه من اقرب الطرق ولا يلتفت الى عوائق
تعوقها في الطريق عن الحركة وتمنعها عن الانجذاب فان ذلك غير قادح في غرضنا
هذا فاشرف النفوس اذا ما تتحرك الى الله عز وجل طبعا لا تكلف فيه على الصراط
المستقيم الذي هو اقرب الطرق فان وقف القدر بعض النفوس في الطريق
على شيء فذاك خارج عن طبيعتها الاصلية والاكراه بامثاله وهو اما داموا
في الطريق فمجيرهم اخفى الالسنة بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم كما اخبر
عنه في حق الخليل عليه السلم خاصة في القرآن حكاية عنه انه قال اني ذاهب
الى ربي سيهدين ولا شك عند كل المعاطيس اذا كان يجذب الحديد الى نفسه
من اقرب الطرق فقد هداه الصراط المستقيم ولما كانت هذه النفوس اشرف
النفوس كلها قال الله تعالى في كتابه ومن احسن دينا ممن اسلم وجهه لله وهو محسن
واتبع ملة ابرهيم حنيفا واتخذ الله ابرهيم خليلا فصل ٨٨ هذه المعاني
التي اودعت هذه الالفاظ بعيدة جدا عن ظواهر مفهوماتها فانها وضعت
للدلالة على معان غير هذه المعاني المقصودة بها فمن سمعها فلا بد وان يسبق
الى فهمه عند سماعها مفهوماتها الحاصلة بها بالضرورة وانما يشم هبادي
روايحها قليل من فحول العلماء الناظرين وعذري في ذلك واضح فمن اراد ان يفهم

الاكمه كيفية ادراك الالوان والعين حقيقة الوقاع لم يكن له بد ان يقول ان
للانسان معنى يدرك به الاشيا كما يدرك سائر الحواس ومع ذلك فتلك المدركات
لا يناسب المذوقات والمشمومات والمعقولات والمسموعات وهذا
يعسر على الاكمه التصديق به فان اعترف بلسانه وقال اعتقدت ذلك اعتقادا
يقينيا علمنا ان اعترافه ذلك ايمان بالغيب وان اعتقاده لابد وان يكون مركبا من
خيالات فاسدة وقد عششت في دماغه فكذلك اذا قيل لنا ان في الاخرة امورا
لا يناسب المحسوسات ولا المعقولات عسر علينا التصديق بذلك الا ان نؤمن
بالغيب ايمان الاكمه بالالوان الى ان تصل اليه ذوقا وبهذا المعنى رايت الاختصار
في ذكر احوال النفس واطوارها اولى ولعل القدر اليسير الذي ذكرته كان الاولى
ايضا تركه فان الاكثرين يستعدون ذلك فينكرونه ويتضررون بانكاره ٥

فصل ٨٩ كان بعقلك الضعيف تبادر الى التكذيب بقولنا امور
الاخرة لا يناسب المعقول ولا المحسوس ونقول كفى ببطلان هذا القول شاهدا
حكم العقل بطريق يقيني حاصر ان الموجود ينقسم الى المعقول والمحسوس وان كانت
امور الاخرة موجودة فكيف لقائل ان يقول بانها لا يناسب المحسوس ولا المعقول
وعليك الان ان تصبر صبرا جميلا حتى ابين لك موضع الخلل في ذلك ثم عليك بعد ذلك
ان تراجع نفسك وتطالبها بالانصاف حتى لا تصول عليك في اعتراضها
جهلا بما تسمع فاعلم ان الاكمه ايضا ينحصر عنده الموجودات كلها في المعقول
والمحسوس وكذلك ينحصر عنده من وجوه كثيرة كانحصارها في القديم والحادث
والسبب والمسبب والناقص والكامل ومع ذلك فاذا قيل له ان الالوان لا يناسب
المعقول ولا المحسوس كانت هذه القضية صادقة اذا اردنا بالمحسوس ما يدركه
بحواسه الاربع والاكمه قد يكذب بها اذا كان الوجود عليته منحصرا في المعقول
والمحسوس فكيف تجوز ان لا يكون الالوان محسوسة ولا معقولة مع انها
موجودة وليس لتكذيبه هذا مستند الا انه حصر المحسوسات في مدركات

الحواس

زبده الحقائق

الحواس الاربع فكذلك اذا قلنا امور الاخرة لا يناسب المحسوس ولا المعقول
فكذب به الجاحدون لم يكن لتكذيبهم مستند اصلا الا انهم حصروا المحسوسات
في مدركات الحواس الخمس وليس ذلك بلازم البتة وحصر الموجودات كلها فيما
يدرك بالحس والعقل ايضا ليس بلازم فكم من شيء يعجز العقل عن ادراكه ويكون الوهم
اذا عجز عن ادراك كثير من العقليات الصرفة الغامضة وذلك لا يدل على ان كل ما
يدركه الوهم غير صادق وكذلك البصر يدرك المحسوسات ويكون حكمه فيها ينقسم الى
الصادق والكاذب فحكمه بان هذا الجزء مثلا مقداره كذا حكم صادق وحكمه بان
الشمس مقدارها مقدار مجن وان الكوكب مقداره مقدار دينار حكم كاذب وليس
لذلك مستند الا انه لا يدرك البعيد كما يدرك القريب وكذلك فاعلم يقينا ان حكم
العقل بان الله تعالى موجود واحد وقديم وخالق حكم صادق قطعا وحكمه بان
كل موجود فلا بد وان يدركه كاحد الاخر حكم كاذب قطعا واعلم بعد ذلك
ان الله عز وجل ابعد عن حيز العقل من الشمس عن حيز الحس بدرجات لا يتناهى
فلغاية بعده وكمال اشراقه يستحيل للعقل ادراكه فحصر العقل بالاضافة الى
ادراكه كالخفاش بالاضافة الى ادراك نور الشمس حيث الشمس ولا يتصور وجود
الخفاش ولا وجود الانسان من حيث الحقيقة

فصل ٩٠ الحق ان
علم الساعة مردود الى الله لا شك في ذلك كما قال تعالى اليه يرد علم الساعة وليس
لك ان تؤمن بشي من اسرارها اصلا الا ايمان الاكمه بالالوان فتامل اولا انه كيف
ينبغي للاكمه اذا امن بالالوان من طريق الغيب ان يقطع نظره عن الحواس الاربع
ومدركاتها حتى يتصور له ان يؤمن بالغيب من غير تشبيه وتمثيل وطالب بعد
ذلك نفسك بالايمان حتى يكون مؤمنا بالغيب وموقنا بالاخرة كما قال تعالى يؤمنون
بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون وبالاخرة هم يوقنون فان لم تجد
نفسك متحلية بمثل هذا الايمان فاعلم ان الشيطان قد حولق ودلاك بحبل
غروره

فصل ٩١ ينبغي لك ان تتامل تاملا شافيا ان كنت من اهل الطلب

فيما وظفته عليك من شروط الايمان بالغيب وتكرر فيه نظرك مرة بعد اخرى حتى
يصير التصديق بالغيب لك طبعا بحيث لا تحتاج معه الى النظر في المقدمات وحيد
بالمنكر شديد الاستعداد لان يفيض عليه من الله عز وجل نور يثمر انشراح الصدر وسعة
الحوصلة كما قال تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه ومهما انشرح
صدرك للايمان بالغيب فاض على باطنك نور لم تكن شاهدت مثله قبل ذلك فاعلم ان
ذلك اثر من اثر الطور الذي بعد طور العقل فاستوعب جهدك في الطلب فانه يفيد
في الوجدان فمن طلب وجد وجد واوحى الله تعالى الى داود عليه السلام يا داود من طلبني
وجدني ومن يطلب غيري لم يجدني وهذا يلزم منه بطريق البرهان ان من طلبه لا يتصور
منه طلب غيره والى مثل ذلك يشير قوله عليه السلام من ادمن قرع الباب يوشك ان يفتح له

فصل مدركات هذا الطور تنقسم بوجه من الوجوه الى ما نسبته اليه
نسبة الاوليات الى العقل والى ما نسبته اليه نسبة الغوامض النظرية التي لا يدرك
الا بتوسط اليه اعني الى العقل وهذه القضية عسير ادراكها صعب مثالها فلا تطمع
في الوصول اليها واجتهد ان تصدق بها تصديقك بالغيب لعل الله يرزقك الوصول اليها
فتستغني بالذوق عن السماع

فصل ٩٣ مدركات هذا الطور اسرار على العلم
النظري وعلى العقل الانساني كما ان مدركات البصر اسرار على حاسة الشم ومدركات
الوهم اسرار على قوة الخيال والحفظ ومدركات اللمس اسرار على قوة السمع والذوق
والاوليات اسرار على الحواس كلها والتحقيق في ذلك ان السر والعلانية اسمان
اضافيان فرب شيء هو سر على مدرك وهو علانية بالاضافة الى مدرك اخر فالاوليات
علانية عند العقل واسرار عند الحواس واكثر ما يطلق عليه اسم السر في لسان
الشرع وعلى السنة الصوفية فهو سر عند العقل الانساني وسر على الحروف
والاصوات وكل ما لا يتصور عنه العبارة فهو سر على العبارة ولهذا المعنى
قال عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا يعني ان القدر سر على الكلام البشري والنطق
الانساني فلا يتصور عنه عبارة اصلا فلذلك قال سهل التستري رحمه الله عليه

الكلام

الكلام في القدر عند المخالف بدعة وتحقق هذا الفصل فانك تحتاج اليه فيما بعد

فصل ٩٤ امور القيامة كلها اسرار على العلم الانساني فلا يتصور
ان يحيط بها اصلا ما دام في الدنيا ولم يتخلص عن اسر الوهم وتغليط الخيال وقول
الكفار متى هذا الوعد ان كنتم صادقين سؤال عن شيء يستحيل الجواب عنه على
موجبه فان امر الساعة اذا كان كلمح البصر او هو اقرب وكان متى سؤالا
عن الزمان استحال جواب السائل عنه وهو كقول الاكمه اذا وصفنا له المبصرات
المتلونة فقال كيف نذاق هذه المبصرات وكيف هذه المبصرات فالجواب
الحق في ذلك ان نقول العلم بالمبصرات عند البصر فان تخيل شيئا في معنى ما وصفناه
وحكيناه له على سبيل المقايسة اخطا فيه بالضرورة فاذا الجواب الحق مع الكفار
اذا قالوا متى هذا الوعد ان يقال لهم العلم في ذلك عند الله فمن رجع الى الله تعالى
وحشر اليه كان عنده فلا بد وان يعرف حينئذ حقيقة الساعة بالضرورة
لانه عنده وعنده علم الساعة فاذا بالضرورة لا تقوم الساعة وعلى وجه
الارض من يقول لا اله الا الله كما اخبر عنه سيد الاولين والاخرين صلوات الله
وسلامه عليه فان من كان يعلو على وجه الارض لم يحشر بعد الى الله عز وجل فاذا
من كان في مقعد صدق عند مليك مقتدر فقد قامت له القيامة وكذلك المجرمون
وان كانوا ناكسي رؤسهم فان القيامة في حقهم قائمة فانهم عند ربهم ولعل
من يقول ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني يصدق منه ان يقول بعثت والساعة
كهاتين ان كادت لتسبقني فسبقتها انا واعلم ان الساعة من داخل حجب
السموات والارض ومنزلتنا من تلك الحجب منزلة الجنين من رحم امه ولذلك
لا تقوم الا اذا زلزلت الارض زلزالها وانشقت السما وانتثرت الكواكب وكور
الشمس وسيرت الجبال وعطلت العشار وبعثر ما في القبور وحصل ما في
الصدور وعلى الجملة فتبدل الارض غير الارض والسموات فما دام السالك
خارج حجب الارض والسموات فلا تقوم له القيامة وانما كانت القيامة

داخل الحجب لان الله عز وجل داخل الحجب وعنده علم الساعة فقوله عليه السلم لا تقوم الساعة وعلى وجه الارض من يقول الله الله معناه ان الرجل ما دام خارج الحجب فالقيامة سر على علمه فاذا قطع في سلوكه تلك الحجب وبحر حرم العندية صار سر القيامة عنده علانية ولهذا السلم نجا ان يرى الله عز وجل في الدنيا احد الا النبي والاول واما رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما راه بعد ان قطع الحجب ليلة المعراج ولما قيل لموسى عليه السلم ان الساعة اتية اكاد اخفيها لما طلب الروية قبل ان تراني واعلم ان محمدا صلى الله عليه وسلم انما كانت القيامة عنده علانية حين قطع حجب السموات والارض ونفذ من اقطارها فلما رجع الى مستقره من خارج الحجب كان ذلك العلم عنده سرا كما كان قبل ذلك وانما كان علانية له من وراء الحجب وعلى الجملة فالسر سر ابدا حيث هو سر والعلانية ابدا حيث هو علانية لا تتغير الا بتغير احوال السالكين والى مثل ذلك اشار بقوله تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرساها فيم انت من ذكراها اي لكن كان سر القيامة علانية لك ليلة المعراج فالان تقتصر على ذكرها وعلى علمك ومن يتصرف ببضاعة العقل في هذه الالفاظ لظلم نفسه واياك يا مسكين ان تدع خاطرك يحوم حول التكذيب بذلك او التشكيك فيه فتفكر بما انزل الله على انبيائه فلولا انت وامثالك من العميان لما خوطب رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله وكذب به قومك وهو الحق

فصل ٩٥ فان قلت وهل تقول ان كل عاقل فلا بد وان يصل الى الطور الذي وراء العقل كما ان كل طفل رضيع فلا بد وان يصل الى طور التمييز اذا كان وقته فاعلم ان الاطوار كثيرة ولا بد ان يصل كل احد الى طور وراء العقل ولو كان بعد الموت واما ان يصل الكل الى الاطوار الممكنة في حق البعض فلا يجوز لا بد هو الواحد الحق ان يصل واحد من الخلق الى اطوار كثيرة وراء العقل وهو بعد في دنياه غير متجرد عن جلباب قالبه ولا يتصور لغيره الوصول الى اكثرها كما تشاهد العقل ان العشرة اكثر من الواحد والغالب على من لم يقدر له الوصول

الى الطور المشار اليه ان يصر على التكذيب به ويموت عليه الى ان ينكشف عنه الغطا كما اشار الله القران في حق الكفار حيث قال فويل للذين كفروا من مشهد يوم عظيم اسمع بهم وابصر يوم ياتوننا ومن كان حاله التصديق بامثال ما حكيناه طبعا من غير تكلف فلا بد وان يكون رزق من ذلك شيئا

فصل ٩٦ لا شك ان العاقل يستدل بمشاهدة كل بدن على نفسه كما يستدل بمشاهدة بدن الفرس والحمار والقرد والبعير والانسان على تفاوت الانفس المتصرفة في تلك الابدان ويسهل عليه ادراك الفرق بين الابدان التي هي بعد في تصرف نفوسها وبين الابدان التي فارقتها نفوسها بالموت فكذلك فاعلم يقينا ان العقل الانساني للصور التي وراءه بمنزلة البدن للنفس والعارفون الكاملون في المعرفة يستدلون بمشاهدة قوالب العقول على تفاوت ارواح الاطوار الكامنة فيها كمون النار في الحجر ويسهل عليهم ادراك الفرق بين عقل غني فيه اطوار كثيرة وبين عقل لا شيء فيه من تلك الاطوار بل هو كقالب انقطع عنه تصرف النفس

فصل ٩٧ اذا اخذت وداء الطبع البارد الذي يستولي على نظار العلماء في الوقوف على حقائق جميع الاشياء تجلى لك حقيقة قوله عليه السلم عليكم بدين العجائز فاعلم ان صح هذا الطبع فقد تنفس كما ان ابن المهد اذا صار بحيث يدرك الاوليات العقلية فقد بلغ له صح عقله واعلم ان مثل العلماء في طمعهم ذلك مثل رجل شهد الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع في ان يزن به جبلا مثلا وذلك محال وهذا يدل على ان الميزان ليس بصادق في اقواله واحكامه واعلم ان العقل ميزان صحيح واحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها وهو عادل لا يتصور عليه جور ابدا ومع ذلك فان طمع العاقل ان يزن به كل شيء حتى امور الاخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الازلية كان ذلك طمعا منه في محال واعلم ان هذا الطمع يمحق قليلا قليلا عند اشراق نور الطور الذي وراء العقل كما ان

نور الكواكب يمحق فلما افل الا عند طلوع الصبح وفرق بين ان يرد عليك الطمع
اضطرارا وبين ان يرد عليك اختيارا وهذا منزلة القدم فخذ منها حذرك فوالله
هذا الطمع ليس الاختيار حتى تودعه متى شئت بل هو موقوف على طلوع
الصبح المشار اليه وانت مضطر فيه شئت ام ابيت فانما في هذا الطمع
بالكلية موقوف على اشراق نور الشمس **فصل** اذا امرت نجيبة
بقلب الشك بادراك الغوامض العقلية من طرق البراهين الصادقة القطعية
حتى يكون انسكر به انس النظار مثلا المتبحرين في حقائق العلوم بادراك المسائل
المظنونة فلعل هذا وقت الاسفار فلا تم سلوك الطريق فلعل الشمس تطلع
لك فتشاهد جمال الفطرة المركوزة في قوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس
عليها وحينئذ ينفك رقبتك عن اسر الزمان والمكان وتصير تحت قدرتك كلما علية
وصار كذناب وعند ذلك تبدل لك خلعة الاجتبا ويكون ذهابك الى الله طبعا لا
تكلف فيه كما قال عليه السلام انا واتقيا امتي برآء من التكلف **فصل ٩٩**
اذا اوتيت رشدك وبرزت لك الامانة من خدرها وهي الخزانة النبوية فقد
من اقطار السموات والارض واستدار لك الزمان كهيئة يوم لا يوم فحينئذ
يطلع شمسك ويجد غدك امسك وتوجه وجهك لفاطر السموات والارض
وتقبل في مناهل الحي القيوم على اثر ما الحياة وتخرق الآن من قلبك
حرق الى ربك وهو طريق طيرانك الى الازل فلا تزال شموس الازلية تشرق
عليك متى شئت واقل علامات الاشراق ان تتلاشى فيه اذ يستحيل
للعاشق ان يصل الى معشوقه الا بعد ان تلاشيه ولا تظنن ان الوصول
يحتمل زحمة وجودك وهذا لا يتصور بيانه فانه يجاوز حدود العلم والعقل
فصل ١٠٠ فهذه تسع وتسعون فصلا اكملناها بهذا الفصل
مائة وتعمت عشرة للطالب اذا سلك طريق العلم وحصل منه مقصوده
فلم تقف به همته العلية بل طالبته بالطلب بما وراء ذلك نفسه الزكية

١٨٨

فهذا هو القدر الذي امكنني العبارة عنه مما انكشف لي بعد الفراغ من تحصيل
العلم **خاتمة لهذه الفصول** اعلم ان هذا الكتاب
قليل الجدوى الا لمن طال نظره في الحقائق وكثر تعبه في طلبها حتى تحير فيها
ثم لا يكفيه ذلك انه لم يجد متشوفة الى شيء اخر وراء العلم والعقل فلم يكن في باطنه
هذا التشوف فليعاود مطالعة هذا الكتاب مرة بعد اخرى فالغالب انه
يظهر ذلك فيه وان شغلته صفة مذمومة عن التكرار في مطالعته لم يظفر
به والصفات المانعة عن ذلك كثيرة والوقت لا يتسع لشرحها فقد غشيني
الملال وهذا عذري في كل فصل لم اوفه حقه في استيفاء المقدمات
التي تتعلق النظر في ذلك الفصل بها فقد صدني عن ذلك انجذاب القلب
الى ما هو اهم منه بكثير نعم وقد امليت ذلك لجماعة لم ار بهم حاجة
الى ما وراء ذلك من المقدمات فاوجزت القول بهذين المعنيين ومن طمع
ان يحيط حق الاحاطة بحقائق المعاني المذكورة في هذه الفصول بمجرد مطالعته
مرة او مرتين او اكثر فقد طمع في محال انما حق من تصفحها ان يكب طول
الليل والنهار على ترديد هذا النظر وتكرير التأمل فيها حتى تعلق كل كلمة
على حيالها بحفظه ثم يصير ما يتفهمه منها بذر الفهم الحقيقي لا يتأتى ذلك
الا بكثرة الممارسة والصبر عليها على تعاقب الليل والنهار ومهما لم يكن
ارض القلب سبخة فلا بد وان يقع وقوع هذه المعاني وقوع البذر في الارض
الطيبة النقية وسيثمر له ذلك عن قريب اذا حين الغمام على تعهد سقي
الماء في وقته وحفظه عن الافات العارضة لامثاله وغير ذلك ممن
وجد في صدره نفرة عن الصبر على ذلك او لم يكن بالصفة المذكورة في العلم
النظري فليهجر مطالعة هذا الكتاب فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق
له وما انصف القائل شعر اذا لم تستطع شيئا فدعه •
وجاوزه الى ما تستطيع ● فقوة كل طائر على قدر حوصلة قد علم

كل اناس مشربهم وهل رايت الناس فقط يزاحم الملوك في سلطانهم فكذلك
طريق اتاه الغني على قدر الرجل فيه الخطا ٥ والحمد لله الذي تتم الحاجات
الصالحات بنعمته وتتم ذرات الوجود على علمه وقدرته وحكمته والصلاة
على رسوله الذي طلعت شمسه على الافاق فاشرقت بنورها غاية الاشراق
محمد خير الخلائق المستمر على احمد الطرائق وعلى اله مصابيح الهدى وينابيع
الجود والندى وعلى اصحابه الذين هم كالنجوم الزاهرات وازواجه الطيبات
الطاهرات ٥ تم الكتاب بحمد الله وحسن توفيقه يوم الخميس
الثاني عشر من ذي الحجة سنة [illegible]
[illegible] من المدرسة [illegible] عمرها الله تعالى

المسايل الاخروية

املاها الغزالي رضي الله عنه



بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم ويسر بفضلك وكرمك

سئل حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي قدس الله روحه عن معنى قوله تعالى ونفخت فيه من روحي وعن معنى التسوية والنفخ ههنا فقال رضي الله عنه التسوية فعل في المحل القابل للروح وهو الطين في حق آدم والنطفة في حق أولاده بالتصفية وتعديل المزاج فإنه كما لا تشتعل النار بأي شيء كالتراب والحجر ولا رطب محض كالماء بل لا تتعلق إلا بمركب ولا كل مركب فإن الطين مركب ولا تشتعل فيه النار بل لا بد من تركيب خاص فإن الطين الكثيف يتردد في أطوار الخلقة حتى يصير نباتا لطيفا فتتشبث به النار وتشتعل فيه فكذلك الطين بعد أن ينشئه الله تعالى خلقا بعد خلق في أطوار متعاقبة يصير نباتا فيأكله الآدمي فيصير دما فينتزع القوة المميزة المركبة في كل حيوان من الدم صفوه الذي هو أقرب إلى الاعتدال فيصير نطفة فيقبلها الرحم ويمتزج بها مني المرأة فيزداد بها اعتدالا ثم ينضجها الرحم بحرارته فيزداد نضجا شيئا حتى ينتهي في الصفا واستواء نسبة الأجزاء إلى الغاية فيستعد لقبول الروح وإمساكها كالفتيلة التي تستعد عند شرب الدهن لقبول النار وإمساكها فالنطفة عند تمام الاستواء والصفا تستحق باستعدادها روحا تدبرها وتتصرف فيها فيفيض إليها الروح من جود الجواد الحق الواهب لكل مستحق ما يستحقه ولكل مستعد ما يقبله على قدر قبوله واحتماله من غير منع وبخل فالتسوية عبارة عن هذه الأفعال المرددة أصل الخلقة في الأطوار السالكة بها إلى صفة الاستواء والاعتدال

فصل

وسئل عن النفخ فقال النفخ عبارة عما اشتعل نور الروح في فتيلة النطفة وللنفخ صورة ونتيجة أما صورته فإخراج الهواء من جوف النافخ إلى جوف المنفوخ فيه حتى يشتعل الحطب القابل للنار فالنفخ سبب الاشتعال وصورة النفخ الذي هو سببه في حق الله تعالى محال والمسبب غير محال وقد يكنى بالسبب عن الفعل المستفاد منه كقوله تعالى غضب الله عليهم وكقوله فانتقمنا منهم والغضب عبارة عن نوع تغير في الغضبان يتأذى به ونتيجته إهلاك المغضوب عليه وإيلامه فعبر عن نتيجة الغضب بالغضب وعن نتيجة الانتقام

بالانتقام وكذلك عبر عما نتج نتيجة النفخ بالنفخ وإن لم يكن على صورة النفخ فقيل له فما السبب الذي به اشتعل نور الروح في فتيلة النطفة فقال هو صفة في الفاعل وصفة في القابل أما صفة الفاعل فالجود الإلهي الذي هو ينبوع الوجود وهو فياض بذاته على كل حقيقة وجودها ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة مثالها فيضان نور الشمس على كل قابل للاستنارة عند ارتفاع الحجاب بينهما والقابل للاستنارة هي المتلونات دون الهواء الذي لا لون له وأما صفة القابل فالاستواء والاعتدال الحاصل بالتسوية كما قال سويته ومثال صفة القابل صقال الحديد فإن المرآة التي ستر الصدى وجهها لا تقبل الصورة وإن كانت محاذية للصورة فإذا اشتغل الصيقل بتصقيلها فكلما حصل الصقال حصلت فيها الصورة من ذي الصورة المحاذية فكذلك إذا حصل الاستواء في النطفة حدثت فيها الروح من خالق الروح من غير تغير في الخالق بل إنما حدثت الروح الآن لا قبله لتغير المحل بحصول الاستواء الآن لا قبله كما أن الصورة فاضت من ذي الصورة على المرآة في ظلم الوهم من غير تغير جرى في الصورة ولكن كان لا يحصل من قبل لا لأن الصورة لم تكن متهيئة لأن تنطبع في المرآة لكن لأن المرآة لم تكن صقيلة قابلة فقيل له فما الفيض قال رضي الله عنه لا ينبغي أن تفهم من الفيض ما تفهم من فيضان الماء من الإناء على اليد فإن ذلك عبارة عن انفصال جزء من الماء في الإناء واتصاله باليد بل افهم ما تفهمه من فيضان نور الشمس على الحائط ولقد غلط قوم في نور الشمس أيضا فظنوا أنه ينفصل شعاع من جرم الشمس ويتصل بالحائط وينبسط عليه وهو خطأ بل نور الشمس سبب لحدوث شيء يناسبه في النورية وإن كان أضعف منه في الحائط الملون كفيضان الصورة على المرآة من ذي الصورة لا بمعنى انفصال جزء من صورة الإنسان واتصاله بالمرآة بل على معنى أن صورة الإنسان مثلا سبب لحدوث صورة مماثلة لها في المرآة القابلة لمحاكاة الصورة وليس فيها انفصال واتصال إلا السببية المجردة فكذلك الجود الإلهي سبب لحدوث أنوار الوجود في كل ماهية قابلة للوجود فيعبر

عنه بالقبض فقيل له فقد ذكرت التسوية والنفخ فما الروح وما حقيقته
وهل هو حال في البدن حلول الماء في الاناء او حلول العرض في محله ام هو جوهر
قائم بنفسه فان كان جوهرا فمتحيز ام غير متحيز ولئن كان متحيزا فكيف هو جوهر غير متحيز
فقال رضي الله عنه هذا سؤال عن سر الروح الذي لم يؤذن لرسول الله صلى الله عليه
في كشفه لمن ليس اهلا له فان كنت من اهله فاسمع واعلم ان الروح ليس بجسم يحل
البدن حلول الماء في الاناء ولا هو عرض يحل القلب والدماغ حلول السواد في
الاسود والعلم في العالم بل هو جوهر وليس بعرض لانه يعرف نفسه وخالقه
ويدرك المعقولات والعرض لا يتصف بهذه الصفات ولا هو جسم لان الجسم
قابل للقسمة والروح لا ينقسم لانه لو انقسم لجاز ان يقوم بجزء منه علم بالشيء
وبجزء اخر جهل بذلك الشيء الواحد بعينه فيكون في حالة واحدة عالما بالشيء جاهلا
به وذلك تناقض محال والعلم والجهل بشيء واحد في حق شخص واحد محال بل
في حق شخص غير محال فدل انه واحد لا ينقسم وهو باتفاق العقلاء جزء لا يتجزأ
اي شيء لا ينقسم اذ لفظ الجزء غير لائق به لان الجزء اضافة الى الكل ولا كل هنا فلا جزء
الا ان يراد به ما يريد القائل بقوله الواحد جزء من العشرة فاذا اخذت جميع
الموجودات او ما به قوام الانسان في كونه انسانا كان الروح واحدا من جملتها
فاذا فهمت انه شيء لا ينقسم فلا يخلو اما ان يكون متحيزا او غير متحيز وباطل ان يكون
متحيزا اذ كل متحيز منقسم والجزء الذي لا يتجزأ باطل بادلة هندسية وعقلية
اقواها انه لو فرض جوهر بين جوهرين لكان كل واحد من الطرفين يلقى من الوسط
غير ما يلقى الاخر فيجوز ان يقوم بالوجه الذي يلقاه احد الطرفين علم وبالوجه الاخر
جهل فيكون عالما جاهلا في حالة واحدة بشيء واحد وكيف لا ولو فرض بسيط
مسطح من اجزاء لا تتجزأ لكان الوجه الذي يحاذينا نراه غير الوجه الذي لا نراه
فان الواحد لا يكون مرئيا وغير مرئي في حالة واحدة ولكان الشمس اذا حاذت
احد وجهيه استنار بها ذلك الوجه دون الوجه الآخر واذا ثبت انه لا ينقسم
والوجه الاخر مظلم فدل انه

[illegible]

وانه لا يتحيز ثبت انه قائم بنفسه وغير متحيز اصلا فقيل فما حقيقة
هذه الحقيقة وما صفة هذا الجوهر وما وجه تعلقه بالبدن اهو داخل فيه
او خارج عنه ومتصل به او منفصل عنه فقال رضي الله عنه لا هو داخل ولا خارج
ولا متصل ولا منفصل لان مصحح الاتصاف بالاتصال والانفصال الجسمية والتحيز
وقد انتفى عنه فانفك عن الضدين كما ان الجماد لا هو عالم ولا هو جاهل لان
مصحح العلم والجهل الحيوة فاذا انتفت انتفى الضدان فقيل له فهل هو
في جهة فقال هو منزه عن الجهات في الحلول والاتصال بالاجسام والاختصاص
بالجهات فان كل ذلك صفات الاجسام واعراضها التي هي عرض في جسم وهو
ليس بجسم ولا عرض في جسم بل هو مقدس عن هذه العوارض فقيل له لم منع
الرسول صلى الله عليه وسلم من افشاء هذا السر وكشف حقيقة الروح فقال
رضي الله عنه لان الافهام لا تحتمله اذ الناس قسمان عوام وخواص اما من غلب
على طبعه العامية فهذا لا يقبله ولا يصدق به في صفة الله تعالى فكيف يصدق
به في حق الروح الانساني ولهذا انكرت الكرامية والحنبلية ومن كانت
العامية اغلب عليه ذلك وجعل الاله جسما اذ لم يعقل موجودا الا متجسما
مشارا اليه ومن ترقى عن العامية قليلا نفى الجسمية وما اطاق ان ينفي
عوارض الجسمية فاثبت الجهة وترقى عن هذه العامية الاشعرية والمعتزلة
فاثبتوا موجودا لا في جهة فقيل له لم لا يجوز كشف هذا السر مع هؤلاء
فقال لانهم احالوا ان يكون هذه الصفة لغير الله فاذا ذكرت هذا معهم
كفروك وقالوا انك تصف نفسك بما هو من صفات الاله على الخصوص فكانك
تدعي الالهية لنفسك فقيل له فلم احالوا ان يكون هذه الصفة لله
ولغير الله ايضا فقال لانهم قالوا كما يستحيل في ذوات المكان ان يجتمع
اثنان في مكان واحد يستحيل ان يجتمع اثنان في لا مكان لانه انما استحال
اجتماع جسمين في مكان واحد لانه لو اجتمعا لم يتميز احدهما عن الاخر

عرض

له

[illegible]

فكذلك لو وجد اثنان كل واحد منهما ليس في مكان فلم يحصل التميز والغيران وهذا
ايضا قالوا لا يجتمع سوادان في محل واحد حتى قيل المثلان يتضادان فيقال له
فهذا اشكال قوي فما جوابه فقال جوابه انهم اخطؤوا واخبث ظنوا ان
التميز لا يحصل الا بالمكان بل يحصل التميز بثلاثة امور احدها بالمكان كجسمين
في مكانين والثاني بالزمان كسوادين في جوهر واحد في زمانين والثالث
بالحد والحقيقة كالاعراض المختلفة في محل واحد مثل اللون والطعم والبرودة
والرطوبة في جسم واحد فان المحل لها واحد والزمان واحد ولكن هذه معان مختلفة
الذوات بحدودها وحقايقها فيتميز الطعم عن اللون بذاته لا بالمكان والزمان
ويتميز العلم عن الارادة والقدرة بذاته وان كان الجميع في شي واحد فاذا كما
يتصور اعراض مختلفة الحقايق في محل واحد فبان يتصور اشيا مختلفة
الحقايق بنفسها في غير مكان اولى فقيل له هاهنا دليل اخر على استحالة
ما ذكر نحوه اظهر من طلب التعرف فهو لنا هنا نتشبه واثبات اخص وصف
الله تعالى في حق الروح فقال هيهات فان قولنا الانسان حي عالم سميع بصير
قادر متكلم والله تعالى كذلك ليس فيه تشبيه لانه ليس ذلك اخص وصف الاله
فكذلك البراة عن المكان والجهة ليس اخص وصف لله تعالى بل اخص وصفه
انه قيوم اي هو قايم بذاته وكل ما سواه قايم به وانه موجود بذاته وكل ما
لا بغيره
سواه موجود به لا بذاته بل ليس للاشيا من ذواتها الا العدم وانما لها
الوجود من غيرها على سبيل العارية والوجود لله تعالى ذاتي ليس بمستعار
وهذه الحقيقة اعني القيومية ليست الا لله تعالى فقيل له فقد ذكرت
معنى التسوية والنفخ والروح ولم تذكر معنى النسبة في الروح وانه لم
قال من روحي ولم نسبه الى نفسه فان كان لانه جعله به فجميع الاشيا
ايضا كذلك فقد نسب البشر الى الطين فقال اني خالق بشرا من طين ثم قال
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي وان كان معناه انه جزء من الله تعالى

فايض على القابل كما يفيض المعطي المال على السايل فتقول افضت عليه
من مالي فهذا الجزئية لذات الله تعالى وقد ابطلتم هذا وذكرتم ان افاضته
تجزئة
عليه ليست بمعنى انفصال جزء فقال رضي الله عنه هذا القول لو نطقت
به الشمس وقالت افضت على الارض من نوري فيكون صدقا ويكون معنى
النسبة ان النور الحاصل من جنس نور الشمس بوجه من الوجوه وان كان في
غاية الضعف بالاضافة اليه وقد عرفت ان الروح منزه عن الجهة والمكان
وفي قوته العلم بجميع الاشيا والاطلاع عليها وهذه مضاهاة ومناسبة
المضاهات المشاكلة
فلذلك خص بالاضافة وهذه المضاهاة ليست للجسمانيات اصلا فقيل
له فما معنى قوله الروح من امر ربي وما معنى عالم الامر وعالم الخلق فقال
كل ما يقع عليه مساحة وتقدير وهي الاجسام وعوارضها يقال انه من
عالم الخلق والخلق هاهنا بمعنى التقدير لا بمعنى الايجاد والاحداث
يقال خلق الشي اي قدره قال الشاعر ولانت تفري ما خلقت وبعض
القوم يخلق ثم لا يفري اي يقدر الاديم ثم يقطع وما لا كمية له ولا تقدير
يقال انه امر رباني وذلك للمضاهاة التي ذكرناها وكل ما كان من هذا
الجنس من ارواح البشر وارواح الملايكة يقال انه من عالم الامر فعالم
الامر عبارة عن الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والجهة والمكان
والتحيز وهو ما لا يدخل تحت المساحة والتقدير لانتفا الكمية عنها فقيل
له اتوهم ان الروح ليس مخلوقا ولو لم يكن مخلوقا فهو قديم فقال قد توهم
ذلك جماعة وهو جهل بل نقول الروح غير مخلوق على معنى غير مقدر بكمية
انه جو
فانه لا ينقسم ولا يتحيز لكنه مخلوق بمعنى انه حادث وليس بقديم وبرهان
حدوثه طويل ومقدماته كثيرة لكن الحق ان الارواح البشرية حدثت
عند استعداد النطفة للقبول كما حدثت الصورة في المراة لحدوث الصقال
وان كان ذو الصورة سابق الوجود على الصقال وايجاز هذا البرهان

ان الارواح لو كانت موجودة قبل الابدان لكانت اما كثيرة واما واحدة وباطل
وحدتها وكثرتها فباطل وجودها وانما استحال وحدتها بعد التعلق بالابدان
لعلمنا ضرورة ان ما يعلمه زيد يجوز ان يجهله عمرو ولو كان الجوهر العاقل منهما
واحدا لاستحال اجتماع المتضادين فيه كما يستحيل في زيد وحده ونعني
بالجوهر العاقل الروح ومحال كثرتها لان الواحد انما يستحيل ان يتثنى لو ينقسم
اذا كان ذا مقدار كالاجسام فالجسم ينقسم فانه ذو مقدار فله بعض فيتبعض
اما ما لا بعض له ولا مقدار فكيف ينقسم اما تقدير كثرتها قبل التعلق بالبدن
محال لانها اما ان تكون متماثلة واما مختلفة وكل ذلك محال وانما استحال التماثل
لان وجود المثلين محال في الاصل ولهذا استحال وجود سوادين في محل وجسمين
في مكان لان الاثنينية تستدعي مغايرة ولا مغايرة هاهنا وسوادان
في محلين جائز لانهما واحد في زمانين اذ لهذا وصف ليس للاخر وهو
الاقتران بهذا الزمان الخاص فليس في الوجود مثلان مطلقا بل بالاضافة
كقولنا زيد وعمرو مثلان في الانسانية والجسمية وسواد الحبر والغراب
مثلان في السوادية ومحال تغايرها لان التغاير نوعان احدهما باختلاف
النوع والماهية كتغاير الماء والنار وتغاير السواد والعلم والثاني بالعوارض
التي لا تدخل في الماهية كتغاير الماء الحار والماء البارد فان كان تغاير الارواح
البشرية بالنوع فمحال لان الارواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة وهي
نوع واحد ولو كانت متغايرة بالعوارض فمحال لان الحقيقة الواحدة انما
تتغاير عوارضها اذا كانت متعلقة بالاجسام منسوبة اليها بنوع اذ
الاختلاف في اجزاء الجسم ضرورة ولو في القرب من السماء والبعد منها مثلا
اما اذا لم يكن كذلك كان الاختلاف محالا وهذا ربما يحتاج لخفته الى زيادة
تقرير لكن هذا القدر ينبه عليه فصل له وكيف يكون حال الارواح
بعد مفارقة الاجساد ولا تعلق لها بالاجسام فكيف تكثرت وتغايرت

الكشف

قلنا لانها اكتسبت بعد التعلق بالابدان اوصافا مختلفة من العلم والجهل والصفاء
والكدورة وحسن الاخلاق وقبحها فبقيت منها متغايرة فعقل كثرتها بخلاف
ما قبل الاجساد فانه لا سبب لتغايرها فصل قيل له فما معنى قوله
صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى خلق آدم على صورته وروي على صورة الرحمن فقال
الصورة اسم مشترك قد يطلق على ترتيب الاشكال ووضع بعضها من بعض واختلاف
تركيبها وهي الصورة المحسوسة وقد يطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة
وللمعاني ترتيب ايضا وتركيب وتناسب ويسمى ذلك صورة فيقال صورة المسألة
المعنوية والاشارة به الى المضاهاة التي ذكرناها ويرجع ذلك الى الذات والصفات
والافعال وحقيقة ذات الروح انه قائم بنفسه ليس بعرض ولا جسم ولا هو متحيز
ولا يحل المكان والجهة ولا هو متصل بالبدن والعالم ولا منفصل عنه ولا هو
داخل في اجسام العالم والبدن ولا خارج وهذا كله صفات الاله واما الصفات
فقد خلق حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما والله تعالى كذلك واما
الافعال فمبدأ فعل الادمي ارادة يظهر اثرها اولا في القلب فيسري منه اثر بواسطة
الروح الحيواني الذي هو بخار لطيف في تجويف القلب متصاعد الى الدماغ ثم
يسري منه اثر الى الاعصاب الخارجة من الدماغ ومن الاعصاب الى الاوتار
والرباطات المتعلقة بالعضل فتنجذب الاوتار فيتحرك به الاصبع فيتحرك القلم
بالاصابع والقلم بالمداد مثلا فيحدث منه صورة ما يريد كتبته على وجه القرطاس
على الوجه المتصور في خزانة التخيل فانه ما لم يتصور في خياله صورة المكتوب
اولا لا يمكن احداثه على البياض ثانيا ومن استقرأ افعال الله تعالى وكيفية
احداثه النبات والحيوان على الارض بواسطة تحريك السموات والكواكب وذلك
بطاعة الملائكة في تحريك السموات علم ان تصرف الادمي في عالمه اعني بدنه يشبه
تصرف الخالق في العالم الاكبر وهو مثله وانكشف له ان نسبة شكل القلب
الى تصرفه نسبة العرش ونسبة الدماغ نسبة الكرسي والحواس له كالملائكة

الذين يطيعون طبعاً ولا يستطيعون خلافاً والأعصاب والأعضاء كالسموات والقدرة
في الأصبع كالطبيعة المسخرة المركوزة في الأجساد والمداد كالعناصر التي هي
أمهات المركبات في قبول الجمع والتركيب والتفرقة ومرآة التخيل كاللوح المحفوظ
فمهما اطلع على الحقيقة على هذه الموازنة عرف معنى قوله صلى الله عليه وسلم إن الله تعالى
خلق آدم على صورته ومعرفة ترتيب أفعال الله تعالى معرفة غامضة يحتاج فيه
إلى تحصيل علوم كثيرة وما ذكرناه إشارة إلى جملته **فصل** فقيل له
فما معنى قوله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه فقال إن الأشياء
تعرف بالأمثلة المناسبة ولولا المضاهاة المذكورة لم يقدر الإنسان على الترقي
من معرفة نفسه إلى معرفة الخالق فلولا أن الله تعالى جمع في الآدمي ما هو مثال
جملة العالم حتى كأنه نسخة مختصرة من العالم وكأنه رب في عالمه متصرف لما عرف
العالم والتصرف والربوبية والفعل والعلم والقدرة وسائر الصفات الإلهية
فصارت النفس بمضاهاتها وموازنتها مرقاة إلى المعرفة وإلى التعرف واستكمال
المعرفة بالمسألة التي قبل هذه ما يكشف عن وجه هذه المسألة فقيل له إن
كانت الأرواح حادثة مع الأجساد فما معنى قوله عليه السلام خلق الله الأرواح قبل
الأجساد بألفي عام وقوله عليه السلام أنا أول الأنبياء خلقاً وآخرهم بعثاً وكنت نبياً وآدم
بين الماء والطين فقال شيء من هذا لا يدل على قدم الروح بل يدل على حدوثه وكونه
مخلوقاً نعم ربما يدل بظاهره على تقدم وجوده على الجسد وأمر الظواهر هين فإن
تأويلها ممكن والبرهان القاطع لا يدرأ بالظواهر بل يسلط على تأويل الظواهر
كما في ظواهر التشبيه في حق الله تعالى أما قوله خلق الله الأرواح قبل الأجساد
أراد بالأرواح أرواح الملائكة وبالأجساد أجساد العالم من العرش والكرسي
والسموات والكواكب والهواء والماء والأرض وكما أن أجساد الآدميين بجملتهم
صغيرة بالإضافة إلى جرم الأرض وجرم الأرض أصغر من الشمس بكثير لا نسبة
لجرم الشمس إلى فلكه ولا لفلكه إلى السموات التي فوقه ثم كل ذلك اتسع له الكرسي

إذ وسع كرسيه السموات والأرض والكرسي صغير بالإضافة إلى العرش
فإذا تفكرت في جميع ذلك استحقرت الأجساد ولم تفهمها من مطلق لفظ الأجساد فكذلك
فاعلم وتحقق أن أرواح البشر بالإضافة إلى أرواح الملائكة كأجسادهم بالإضافة
إلى أجساد العالم ولو انفتح لك باب معرفة الملائكة لرأيت الأرواح البشرية كسراج
اقتبست من نار عظيمة طبقت العالم وتلك النار العظيمة هي الروح الأخير من أرواح
الملائكة وللأرواح الملائكية ترتيب وكل واحد منفرد برتبته ولا يجتمع في رتبة
واحدة اثنان بخلاف الأرواح البشرية المتكثرة مع اتحاد النوع والمرتبة أما
الملائكة فكل واحد نوع برأسه هو كل ذلك النوع وإليه الإشارة بقوله تعالى
وإنا لنحن الصافون وإنا لنحن المسبحون وبقول النبي صلى الله عليه وسلم إن الراكع
منهم لا يسجد والقائم لا يركع وأنه ما من واحد إلا وله مقام معلوم فلا تفهمن
إذاً من الأرواح والأجساد المطلقة إلا أرواح الملائكة وأجساد العالم وأما
قوله عليه السلام أنا أول الأنبياء الخبر فالخلق ها هنا هو التقدير دون الإيجاد
فإنه قبل أن ولدته أمه لم يكن موجوداً مخلوقاً ولكن الغايات والكمالات
سابقة في التقدير لاحقة في الوجود وهو معنى قولهم أول الفكر آخر العمل
بيانه أن المهندس المقدر للدار أول ما يتمثل صورتها في تقديره وهي دار
كاملة وآخر ما يوجد من آثار أعماله هي الدار الكاملة فالدار الكاملة هي أول
الأشياء في حقه تقديراً وآخرها وجوداً لأن ما قبلها من ضرب اللبن وبناء الحيطان
وتركيب الجذوع وسيلة إلى الغاية والكمال فالغاية هي الدار ولأجلها تقدم
الآلات والأعمال فإذا عرفت هذا فاعلم أن مقصود فطرة الآدميين إدراكهم
لسعادة القرب من الحضرة الإلهية ولم يمكن ذلك إلا بتعريف الأنبياء وكانت
النبوة مقصودة بالإيجاد والمقصود كمالها وغايتها لا أولها وإنما تكمل
بحسب سنة الله تعالى بالتدريج كما تكمل عمارة الدار بالتدريج فتمهد أصل
النبوة بآدم عليه السلام ولم يزل ينمو ويكمل حتى بلغ الكمال بمحمد عليه السلام

وكل المقصود كمال النبوة وغايتها وتمهيدا وايلها وسيلة اليها كتأسيس البنيان
وتمهيد اصول الحيطان فانه وسيلة الى كمال صورة الجدار ولهذا السر كان خاتم
النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان والكف شكل الآلة الباطشة كف عليه
خمس اصابع فكما ان ذا الاصابع الاربع ناقص فذو الاصابع ناقص لان السادسة السته م
زيادة على الكفاية فهي نقصان في الحقيقة وان كانت زيادة في الصورة واليه
الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم مثل النبوة مثل دار معمورة لم يبق فيها الا
موضع لبنة فكنت انا تلك اللبنة او لفظ هذا معناه فاذن عرفت ان كونه
خاتم النبيين ضرورة لا يتصور خلافه اذ بلغ به الغاية والكمال والغاية اول
في التقدير وآخر في الوجود واما قوله عليه السلام كنت نبيا اشارة الى ما ذكرناه
وانه كان نبيا في التقدير قبل تمام خلقة آدم لانه لم ينشأ خلق آدم الا لينتزع الصافي آدم م
من ذريته ولا يزال يستصفي تدريجا الى ان بلغ كمال الصفا فقبل الروح القدسي
المحمدي صلى الله عليه وسلم ولا يفهم هذا الا بان يفهم ان للدار مثلا وجودين وجود
في ذهن المهندس ودماغه حتى كأنه ينظر الى صورة الدار ووجود خارج الذهن
في الاعيان والوجود الذهني سبب للوجود الخارج العيني فهو سابق لا محالة
فكذلك فاعلم ان الله تعالى يقدر اولا ثم يوجد على وفق التقدير ثانيا دائما
التقدير يرتسم في اللوح المحفوظ كما يرتسم تقدير المهندس اولا في لوح او
قرطاس فيصير الدار موجودا بكمال صورتها في عالم الوجود يكون هو سببا
للوجود الحقيقي فكما ان هذه الصورة ترتسم في لوح المهندس بواسطة القلم
والقلم يجري على وفق العلم بل العلم يجريه فكذلك تقدير صور الامور الالهية
يرتسم اولا في اللوح المحفوظ وانما ينتقش اللوح من القلم والقلم عبر موجود
منه نقيض الصور على اللوح المنتقش فان حد القلم هو الناقش لصور المعلومات
وحد اللوح هو المنتقش بتلك الصور وليس من شرطه ان يكون جسما فالجسمية
لا يدخل في حد القلمية وحقيقتها بل روح القلمية واللوحية ما ذكرناه

والزائد عليه صورته لا معناه فلا يبعد ان يكون قلم الله تعالى ولوحه لايقا
باصبعه ويده فيكمل ذلك على ما يليق بذاته والالهية فتتقدس عن حقيقة
الجسمية بل جملتها جواهر روحانية عالمة بعضها متعلمة كاللوح وبعضها
معلمة كالقلم فان الله تعالى علم بالقلم فاذا فهمت نوعي الوجود فقد كان
نبيا قبل آدم بمعنى الوجود الاول التقديري دون الوجود الثاني الحسي العيني
والسلام تم الكلام في معنى الروح ه قال حجة الاسلام رضي الله عنه في قول
النبي صلى الله عليه وسلم من مات فقد قامت قيامته ليس المعني به ما هو
المراد بالقيامة المطلقة بل هي قيامة خاصة ذكرت تفصيلها في اول
كتاب الصبر من الاحياء والقيامة المطلقة ما يعم الكافة وذلك له ميعاد
عند الله تعالى مخفي عن الخلق لسر من اسرار الله اعلم به وللاوقات وان
كانت متشابهة لكن يجوز في العقل اختصاص بعض المواقيت ببعض انواع
الوجود اما على مذهب المتكلمين فيحال ذلك على المشية كما يحال احداث
العالم في بعض الاوقات على المشية مع ان الاوقات متشابهة بالاضافة
الى القدرة والى ذات القديم واما على مذهب الفلاسفة فلا يلزم استحالته
ايضا فانهم متفقون على ان مبادي الحوادث حركات الفلك وان ادوارها
مختلفة فكذلك تختلف احكام القرانات واحوال السفليات وليس من
ضرورة كل دورة ان يعرض عود مثلها وسبق مثلها فذلك خيال ضعيف على
مذهبهم بل يكون عندهم ان يحدث دور وشكل لم يسبق له نظير ولا يلحقه
نظير ولذلك قد يحدث في بعض الادوار حيوانات غريبة الشكل لم يعهد
مثلها قط ولا يبعد ان يكون الادوار متناسبة والاشكال الحاصلة من
ترتيبها مختلفة فاذا فرضنا القاء حجر في الماء فيحدث منه في الماء شكل مستدير
فلو القينا مثله عقيبه قبل انقطاع حركة الاول لم يلزم ان يكون شكل
الماء بعد الحركة الثانية كحركته الاولى لان الحجر الاول صادف الماء ساكنا

والثاني صادف الما متحركا وكان تشكيله للمتحرك خلاف تشكل الساكن فيختلف
الاشكال مع تساوي الاسباب بلا امتزاج اثر السابق باللاحق فعلى هذا
لا يستحيل ان يكون في التقدير الازلي للادوار دور مخالف للدور المعهود
تقتضي نظام الوجود والابداع على خلاف النمط المعهود ولا يستحيل ان يكون
ذلك بديعا لم يسبق له نظير والا ان يكون حكمه باقيا الا ليحقه مثل الدور السابق
المنسوخ فيبقى النمط الحاصل من الابداع مستمرا في جنسه ولذلك تندر
آحاد احواله فيكون ميعاد القيامة حصول ذلك الشكل الغريب في الاسباب
العاليه ويكون ذلك سببا كليا جامعا لجميع الارواح فيعم كافتها حكمها كافة
الارواح ويكون قيامة عامة مخصوصة بوقت لا تتسع القوة البشرية اعني
لمعرفة وقتها والا من الانبيا فان الانبيا ايضا يكشف لهم ما كشف في قدر معرفتهم
احتمالهم وفيه لهم فاذا لم يقم برهان كلامي ولا فلسفي على استحالته وجب
التصديق به اذ ورد الشرع به تصريحا لا يتطرق اليه الاحتمال وقد صرح به
الشرع تصريحا فهم ذلك منه على الضرورة فوجب الايمان به مسئلة
انكار المنكر لاعادة النفس الى الجسد في القبر التفريق بينهما ثم اعادتها في
القيامه مصيرا الى ان قوام روح بلا بدن غير معقول انكار باطل فان قيام
النفس دون البدن ليس بمشكل بل المشكل تعلقه بالبدن وانه كيف تعلق
به وهو ليس بحال فيه حلول الاعراض في الجواهر فانه ليس بعرض بل هو
جوهر قايم بنفسه يعرف ذاته ويعرف خالقه وصفات خالقه وهو في
هذه المعرفة لا يحتاج الى شي من الحواس اذ ليس شي من هذه المعارف بمحسوسات
والانسان في حالة ملابسة البدن قادر على ان يقدر نفسه غافلا عن
المحسوسات كلها وعن السما والارض وساير الاجسام ويكون في تلك
الحالة عارفا بذاته وبحدوث ذاته وافتقاره الى محدث ذاته ولا يشعر
بشي من محسوساته وذاته معقوله على هذا الوجه والمحال الذي ذكره تعالى

على

على الدوام في بداية طريق التصوف تقضي بالمتصوفه الى هذه الحالة
فيبقى انه يغرب عن ذاته كل ما سوى الله تعالى ويغرب عنه نفسه فلا يخطر
في شعوره شي من المحسوسات والمعقولات سوى الحق تعالى ولا يشعر بنفسه
ولا يعلم شعوره بنفسه ولا يشعر بشعوره بالحق بل يكون شاعرا بالحق فقط
فان الشعور بالشعور بالحق غفلة عن الحق فالمعنى المتجرد لمعرفة الحق كيف
يحتاج الى بدن وقالب وكيف لا يستغني بذاته عن الجسد الذي هو مركب الحواس
والالات للمحسوسات فمن عقل حقيقة النفس وعلم قوامه بذاته لم يشكل
عليه من انفصاله عن الجسد وربما اشكل عليه اتصاله به الى ان يعرف انه لا
معنى له سوى تاثر الجسد به وتصرفه تحت تصريفه وتحركه بتحريكه كما نعلم
تحرك الاصبع بتصريف الارادة مع قطعه بان الارادة ليست في الاصبع لكن
الاصبع مسخر لما السر فيها فالنفس وان لم يكن في الجسد فالجسد مسخر لها فهذا
التسخير يجوز ان يحدث ويزول ويعود ولا يستحيل في العقل شي منه ويكون
لعوده وزواله اسباب ملكيه وفلكيه ونفسيه لا يحيط بها القوه البشريه
فعلى هذا يجب التصديق بما جا فيه من التفريق والاعادة مسئلة
الايمان بالميزان واجب لانه اذا ثبت قيام النفس بجوهرها واستغناؤها
عن الجسد فهي بذاتها مهياه لان ينكشف لها حقايق الامور وتعلقها بالجسد
كالحجاب عن درك حقايق الامور وبعد الموت ينكشف الغطا وتنجلي حقايق الامور
ولذلك يقال له فكشفنا عنك غطاك فبصرك اليوم حديد ومما ينكشف تاثير
اعماله في تقربه من الله تعالى او ابعاده ومقادير تلك الاثار ولان بعضها
اشد تاثيرا من البعض وفي قدرة الله تعالى ان يجري سببا يعرف الخلق في
لحظة واحدة مقادير الاعمال بالاضافة الى تاثيرها في التقريب والابعاد
فحد الميزان ما يتميز به الزيادة عن النقصان ومثاله في العالم المحسوس
مختلفة فمنه الميزان المعروف والقبان للاثقال والاصطرلاب لحركات الفلك
ومنه

والاوقات والمسطر لمقادير الخطوط والعروض لمقادير حركات الاصوات
فالمبين لنا ذا امثلة الله تعالى للحواس مثله بما شاء من هذه الامثلة او غيرها وحقيقة
المبين وحده موجود في جميع ذلك وهو ما يعرفه الزيادة من النقصان والله اعلم
بما نقدره من تشكيل حقيقي او تمثيل خيالي فالقدرة واسعة والتصديق بجميع
ذلك واجب **مسئلة الحساب** يجب التصديق به لان الحساب عبارة
عن جمع متفرقات المقادير وتعريف مبلغها وما من انسان الا وله اعمال متفرقة
ضارة ونافعة ومقربة ومبعدة لا يعرف قدر كلها وقدر الحاصل من احاد متفرقاتها
فاذا احضر المتفرقات وجميع مبلغها كان حسابا فان كان في قدرة الله تعالى ان
يكشف في لحظة واحدة للعالمين متفرقات اعمالهم ومبلغ اثارها فهو اسرع الحاسبين
ومعلوم ان في قدرته ذلك فهو اسرع الحاسبين **مسئلة الايمان بالشفاعة**
واجب فانها عبارة عن نور يشرق من الحضرة الالهية على جوهر النبوة وينتشر
منها الى كل جوهر استحكمت مناسبته مع جوهر النبوة لشدة المحبة وكثرة
المواظبة على السنن وكثرة الذكر له بالصلاة عليه صلى الله عليه وعلى اله ومثاله
نور الشمس اذا وقع على الماء فانه ينعكس منه الى موضع مخصوص من الحائط لا
الى جميع المواضع فانما تختص ذلك لمناسبة بينه وبين الماء في الموضع الذي اذا
اخرج منه خط الى موقع النور من الماء حصلت منه زاوية مع الارض مساوية
للزاوية الحاصلة من الخط الخارج من الماء الى قرص الشمس بحيث لا تكون اوسع
منها ولا اضيق وهذا لا يمكن الا في موضع مخصوص من الجدار فكما ان المناسبات
الوضعية تقتضي الاختصاص بانعكاس النور فالمناسبات المعنوية العقلية
ايضا تقتضي ذلك في الجواهر المعنوية ومن استولى عليه التوحيد فقد تاكد
مناسبته مع الحضرة الالهية فيشرق عليه النور من غير واسطة ومن استولى
عليه التسنن والاقتداء بالرسول عليه السلم ومحبة اتباعه ومن لم يترسخ قدمه
في ملاحظة الوحدانية لم تستحكم مناسبته الا مع الواسطة فافتقر الى واسطة

[illegible]

في اقتباس النور كما افتقر الحائط الذي ليس مكشوفا للشمس الى واسطة الماء
المكشوف للشمس والى مثل هذا يرجع حقيقة الشفاعة في الدنيا فالوزير
المتمكن في قلب الملك المخصوص بالعناية بغفر الملك عن جريمة اصحابه ويعفوا
عنهم لا لمناسبة بين الملك واصحاب الوزير لانهم يناسبون الوزير المناسب
للملك ففاضت العناية عليهم بواسطة الوزير لا بانفسهم ولو ارتفعت الواسطة
لم تشملهم العناية اصلا الا ان الملك لا يعرف اصحاب الوزير واختصاصهم به
الا بتعريف الوزير واظهاره الرغبة في العفو عنهم فيسمى لفظه في التعريف
اظهارا للرغبة شفاعة على سبيل المجاز وانما الشفيع مكانته عند الملك
وانما اللفظ لاظهار الغرض والله تعالى مستغني عن التعريف ولو عرف الملك
حقيقة اختصاص غلام الوزير به لاستغنى عن التعريف وحصل العفو شفاعة
لا نطق فيها ولا كلام والله تعالى عالم به ولو اذن للانبياء عليهم السلم في اللفظ
بما هو معلوم لله تعالى لكانت الفاظهم الفاظ الشفعاء واذا اراد الله تعالى
ان يمثل حقيقة الشفاعة بمثال للرجل في الحس والخيال لم يكن ذلك التمثيل
الا بالالفاظ المالوفة في الشفاعة وبذلك على انعكاس النور بطريق المناسبة
ان جميع ما ورد من الاخبار عن استحقاق الشفاعة متعلق بما يتعلق بالرسول
عليه السلم من صلاة عليه او زيارة لقبره او جواب المؤذن والدعاء عقيبه فيه
وفي الجنة ما تشتهيه كل احد وهذا مما يشتبه فهم شهوة والذي لا يشتهون
ولا يستلذون لعظم [illegible] لخلق الشهوة فيهم فان اللذة بحسب الشهوة
فليس الوقاع مما يوجد صورته اللذة الا بل النظر الى وجه [illegible] الشهوة والله سبحانه
خلق الشهوة واللذات بحسب الشهوة والناس كلهم الا من شاء الله لا تصدق
بواطنهم بلذة النظر الى وجه الله تعالى ولذا اقروا به ظاهرا لانهم اذا انفكوا
عن المعرفة انفكوا عن الشوق وعن ادراك اللذة ولكن الله تعالى يقوي شوقهم
ومحبتهم ومعرفتهم حتى تعظم لذة الرؤية عندهم في الدار الاخرة واما

الخيالي فلا يخفى امكانه ولأنه كما في النوم الا ان النوم مستحقر لانقطاعه
على قرب فلو كانت دائمة لم يظهر فرق بين الخيالي والحسي لان التذاذ الانسان بالصور
من حيث انطباعها في حاسة حسه بالانطباع فلا لذة ولو بقي المنطبع في الحس وعدم الخارج
لدامت اللذة وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان
صورها المخترعة متخيلة وليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة فلذلك
لو اخترع الصور الجميلة في غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم تعظم
لذته لانه ليس يصير مبصرا كما في النوم فلو كانت للخيال قوة على تصويرها في
القوة الباصرة كما له قوة على تصويرها في القوة المتخيلة لعظمت لذته ونزلت
منزلته الصور الموجودة من خارج ولن يفارق الآخرة الدنيا في هذا الامر الا من حيث
كمال القدرة على تصوير الصور في القوة الباصرة فكل ما يشتهيه يحضر عنده في
الحال فيكون شهوته سبب تخيله وتخيله سبب انجذابه الى السبب انطباعه في
القوة الباصرة فلا يخطر بباله شيء يميل اليه الا ويوجد في الحال يوجد له بحيث
يراه واليه الاشارة بقوله عليه السلم ان في الجنة سوقا يباع فيها الصور و
السوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور
بحسب المشية وانطباع القوة الباصرة به انطباعا ثابتا الى دوام المشية
لا انطباعا هو بعرضة الزوال كما في النوم في هذا العالم وهذه القدرة اوسع
واكمل من القدرة على الايجاد خارج الحس لان الموجود خارج الحس لا يوجد
في مكانين واذا صار مشغولا باستماع واحد ومشاهدة واحدة وما اشبهه مما شابه
صار مستغرقا به محجوبا عن غيره واما هذا فيتسع اتساعا لا ضيق فيه ولا منع
حتى لو اشتهى مشاهدة الشيء مثلا الف شخص في الف مكان في حالة واحدة
لشاهدوه كما خطر ببالهم في الاماكن المختلفة واما الابصار الحاصل عن
شخص الشيء الموجود من خارج الحس لا يكون الا في مكان واحد وحمل امر الآخرة
على ما هو اوسع واوفى بالشهوات واوفق لها اولى ولا بعض من رتبتها
بعض

في الوجود

في الوجود اختصاص وجودها بالحس وانتفاء وجودها من خارج فان وجودها
مراد لاجله وحظه من وجوده وجوده في حسه فاذا وجد فقد توفر حظه والباقي
فضل لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق الى المقصود وقد تعين كونه طريقا
في هذا العالم الضيق القاصر اما في ذلك العالم فيتسع الطرق ولا يتعين هذا
الطريق واما الوجود الثالث في امكانه وهو الوجود العقلي ان يكون هذه
المحسوسات امثلة للذات عقلية ليست بمحسوسة لكن العقليات تنقسم
الى انواع كثيرة مختلفة اللذات كالحسيات فيكون الحسيات امثلة لها ولكل
واحد يكون مثالا للذة اخرى مما رتبته في العقليات توازي رتبة المثال
في الحسيات فانه لو رأى رجل في المنام الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن
والانهار المعرطة باللبن والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر واليواقيت
واللآلي والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة المرصعة بالجواهر
والغلمان الماثلين بين يديه للخدمة لكان المعبر يفسر ذلك بالسرور ولا يحمله
على نوع واحد بل يرد كل واحد على نوع آخر من السرور وقرة العين يرجع
بعضه الى سرور العلم وكشف العلوم وبعضه الى سرور المملكة ونفوذ الامر
وبعضه الى قهر الاعداء وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وهي وان شملها اسم
اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل واحد مذاق يفارق
الآخر وكذلك اللذات العقلية ينبغي ان تفهم كذلك ولذلك كانت مما لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان
يجمع بين الكل لواحد ويجوز ان يكون نصيب كل واحد من ذلك بقدر استعداده
فالمشغوف بالتقليد والجمود على الصور الذي لم يفتح له طريق الحقائق تتمثل
له هذه الصور والعارفون المستغنون عن عالم اللذات المحسوسة يفتح
لهم من لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويشتهي شرههم و نعم
اذ حد الجنة ان فيها لكل امرء ما يشتهيه فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد

ان تختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقوة البشرية عن الاحاطة
بعجايب القدرة قاصرة والرحمة الالهية اقتضت بواسطة النبوة الى كافة الخلق
القدر الذي احتملته افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى
الفهم من امور يليق بالكرم الالهي ولا يدرك بالفهم البشري ولا يدرك ذلك الا في مقعد
صدق عند مليك مقتدر **فصل** ما سالته من البرهان على
الايمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر فالقول فيه طويل
عند من لا يعرفه ووجيز عند العارف فانك اذا عرفت انك حادث فالحادث
لا يستغني عن محدث فقد حصل لك البرهان على الايمان بالله وما اقرب هذه المعرفة
الى العقل اعني انك حادث ولان الحادث لا يحدث بنفسه فاذا عرفت نفسك انك
جوهر خاصيتك معرفة الله تعالى ومعرفة ما ليس بمحسوس وليس بالبدن قوام ذاتك
فان تبدل البدن لا يعدمك فقد عرفت اليوم الاخر بالبرهان فانه لا معنى لليوم الاخر
الا ان لك يومين يوم حاضر وانت مشغول بهذا الجسد ويوم اخر انت فيه مفارق
لهذا الجسد فان لم يكن قوامك بالجسد وقد فارقته بالموت فقد حضر اليوم الاخر
واذا عرفت انك اذا فارقت المحسوسات بمفارقة الجسد بقيت اما متنعما
بمعرفة الله تعالى التي هي خاصية ذاتك ومشتهى لذاتك بمقتضى طبعك الاصلي
لو لم يمرض بالميل الى الشهوات او معذبا بالحجاب عن الله تعالى الذي هو منتهى
شهوتك من حيث الطبع الاصلي محولا بينك وبين ما تشتهيه وعرفت ان سبب
المعرفة الفكر والذكر والاعراض عن غير الله تعالى وسبب المرض المانع من
معرفة الله تعالى الاقبال على الشهوات والحرص على الدنيا وعرفت ان الله تعالى
قادر على ان يعرف عموم عباده ذلك بواسطة الكشف لبعض عباده وعرفت
انه قد فعل ذلك فقد عرفت رسله بالبرهان وامنت واذا عرفت ان هذه
التعريفات للانبياء عليهم السلم انما يكون في كسوة الفاظ وعبارات يوحى
اليهم ويلقى في سمعهم اما في يقظة او منام فقد امنت بالكتب واذا عرفت

ان

ان افعال الله تعالى منقسمة الى ما فعله بغير واسطة والى ما فعله [illegible] بواسطة
ولان وسايطه مختلفة المراتب فالوسايط القريبة هم المقربون وعنهم يعبر
بالملائكة لكن معرفة هذا بطريق البرهان عسير والقول فيه طويل فصدق الرسل
في اخبارهم عنهم بعد ان عرفت صدق الرسل بالبرهان واكتف بذلك فانه من درجات
الايمان يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات **فصل**
قال حجة الاسلام رضي الله عنه سئلت عن روية الحق تعالى في المنام وان ذلك مما اختلف
فيه الناس فاعلم ان الخلاف في هذا غير متصور بعد الكشف عن حقيقة هذه
المسلة والجواز ان نطلق القول بان الله تعالى يرى في المنام كما يطلق انه يرى
رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن من لا يفهم معنى روية الرسول في المنام كيف
يفهم معنى روية الله تعالى ولعل العالم الذي طبعه قريب من طبع العوام فهم
ان من راى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام فقد راى حقيقة شخصه المودع
في روضة المدينة وانه يشق القبر وخرج من محله الى موضع الروية وما اشد
جهل من توهم ذلك فقد راه الف رجل في ليلة واحدة في الف موضع فكيف
يتصور شخص واحد في حالة واحدة في الف موضع بصور مختلفة شيخ وشاب
وطويل وقصير وصحيح ومريض ومن يرى على جميع هذه الصور ومن انتهت حماقته
الى هذا الحد فقد انخلع عن غريزة العقل فلا ينبغي ان يخاطب فلعله يقول
ما يراه مثاله لا شخصه فيقال هو مثال شخصه او مثال حقيقته روحه المقدسة
عن الصور والشكل فان قال هو مثال شخصه الذي هو عظمه ولحمه فاي
حاجة الى مثل شخصه وشخصه في نفسه متخيل محسوس ثم من راى شخصه
بعد الموت دون الروح فكانه ما راى النبي صلى الله عليه وسلم بل راى جسما كان
يتحرك بتحريك النبي عليه السلم فكيف يكون راينا له بروية مثال شخصه بل الحق
انه مثال روحه المقدسة التي هي محل النبوة فما راه من الشكل ليس هو
روح النبي عليه السلم وجوهره ولا شخصه بل مثاله على التحقيق فان معنى

لقوله عليه السلام من رآني في المنام فقد رآني لا معنى له إلا أن ما رآه مثال صار
واسطة بيني وبينه في تعريف الحق إياه فكما أن جوهر النبوة أعني الروح المقدسة
الباقية من النبي صلى الله عليه وسلم بعد وفاته منزهة عن اللون والشكل والصورة
لكن تعريفه إلى الأمة بواسطة مثال صادق ذي شكل له لون وصورة فهو حق
ولئن كان جوهر النبوة منزهاً عن ذلك فكذلك ذات الله سبحانه وتعالى منزهة عن الشكل
والصورة ولكن ينتهي إلى العبد بواسطة مثال محسوس من نور وغيره من الصور
الجميلة التي تصلح أن تكون مثالاً للجمال الحقيقي المعنوي الذي لا صورة فيه ولا
لون ويكون ذلك مثالاً صادقاً وواسطة في التعريف فيقول الرائي رأيت
الله في المنام لا بمعنى أني رأيت ذاته كما يقول رأيت النبي عليه السلام لا بمعنى أنه
رأى ذات روحه أو ذات شخصه بل بمعنى أنه رأى مثاله فإن قيل النبي
صلى الله عليه وسلم له مثل والله تعالى لا مثل له قلنا هذا جهل بالفرق بين المثل
والمثال فليس المثال عبارة عن المساوي في جميع الصفات والمثال لا يحتاج فيه
إلى المساواة فإن العقل معنى لا يماثله غيره مماثلة حقيقية ولنا أن نضرب
الشمس له مثالاً لما بينهما من المناسبة في شيء واحد وهو أن المحسوسات ينكشف
بنور الشمس كما تنكشف المعقولات بالعقل فهذا القدر من المناسبة كاف
للمثال في النوم بل السلطان يقال مثاله الشمس والوزير مثاله القمر والسلطان
لا يماثل الشمس صورته ولا معناه ولا الوزير يماثل القمر إلا أن السلطان
له استعلاء على الكافة ويعم أثره الجميع والشمس تناسبه في هذا القدر والقمر
واسطة بين الشمس والأرض في إفاضة أثر النور كما أن الوزير واسطة بين السلطان
وبين الرعية في إفاضة نور العدل فهذا مثال وليس بمثل قال الله تعالى الله نور
السموات والأرض مثل نوره الآية وأي مماثلة بين نوره وبين الزجاجة والمشكاة
والشجرة والزيت وقال تعالى أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها ذكر ذلك
مثلاً للقرآن والقرآن صفة قديمة لا مثل له فكيف صار الماء مثالاً له وكم من

المنامات

المنامات عرضت على رسول الله صلى الله عليه وسلم من رؤية اللبن والحبل فقال النبي
صلى الله عليه وسلم اللبن هو الإسلام والحبل هو القرآن إلى أمثال لا تحصى ولا مماثلة
بين اللبن والإسلام وبين الحبل والقرآن إلا في مناسبة وهي أن الحبل يتمسك به
للنجاة والقرآن يتمسك به للنجاة واللبن غذاء الحياة الظاهرة والإسلام غذاء
الحياة الباطنة فهذا كله مثال وليس بمثل بل هذه الأشياء لا مثل لها والله تعالى
لا مثل له بل له أمثال بمناسبات معقولة من صفات الله تعالى فإنا إذا عرفنا أن
الله تعالى كيف يخلق الأشياء وكيف يعلمها وكيف يدبرها وكيف يتكلم وكيف
يقوم الكلام بنفسه مثلنا جميع ذلك بالإنسان ولولا أن الإنسان عرف من
نفسه هذه الصفات لما فهم مثاله في حق الله تعالى والمثال في حق الله تعالى
حق والمثل باطل فإن قيل فهذا التحقيق الذي ذكرتموه ليس يقضي إلى أن
الله تعالى يرى في المنام بل إلى أن الرسول عليه السلام لا يرى أيضاً فإن المرئي مثاله
لا عينه فقوله من رآني في المنام فقد رآني فهو نوع تجوز معناه كأنه رآني
وما سمع من المثال كأنه سمع مني قلنا وهذا هو الذي يريده القائل بقوله رأيت
الله في المنام لا غير أما أن يريد بأنه رأى ذاته على ما هي عليه فلا فإذن حصل
الاتفاق على أن ذات الله تعالى وذات النبي عليه السلام لا يريان في النوم ولكن مثالاً
يعتقده النائم ذات الله وذات النبي يجوز أن يرى وكيف ينكر ذلك مع وجوده
في المنامات فإن من لم يره بنفسه فقد تواتر إليه من جماعة أنهم رأوا ذلك إلا أن
المثال المعتقد قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً ومعنى الصادق جعل الله تعالى
إياه واسطة بين الرائي وبين النبي في تعريف بعض الأمور وفي قدرة الله تعالى
خلق مثل هذه الواسطة بين العبد وبينه وإيصال الحق به وهو موجود فكيف
ينكر إمكانه فإن قيل هذا التجوز في حق الرسول عليه السلام قد أذن
في إطلاقه في حقه ولا يجوز في حق الله تعالى من الإطلاقات إلا ما ورد به
الإذن قلنا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيت ربي في أحسن صورة

وهذا مما قد ورد في الاخبار التي وردت في اثبات صورة الله تعالى كقوله خلق
ادم على صورته وامثال ذلك وليس المراد به صورة الذات اذ الذات لا صورة
لها الا من حيث التجلي بالمثال كما تجلى جبريل في صورة دحية الكلبي وفي غيره من الصور
حتى انه راه مرارا كثيرة وما راى جبريل في صورته الحقيقية الا مرتين وتمثل جبريل
في صورة دحية الكلبي ليس بمعنى ان ذات جبريل انقلبت صورة دحية الكلبي بل
بمعنى انه ظهرت تلك الصورة للرسول عليه السلام موديا عن جبريل ما اوحى اليه وكذلك
قوله تعالى فتمثل لها بشرا سويا واذا لم يكن تلك الاستحالة في الملك انقلابا بل بقي
جبريل على حقيقته ووصفه ولكن ظهر للنبي عليه السلام في صورة دحية الكلبي فلا
يستحيل اطلاق ذلك في حق الله تعالى في يقظة ولا منام فهذا ما يدل من جهة الخبر
على جواز اطلاقه وقد ورد من السلف اطلاق ذلك ونقل فيه اثار واخبار
ولو لم يرد فيه اطلاق لكنا نقول يجوز اطلاق كل لفظ في حق الله تعالى صادق
لا امتناع منه ولا يحرم اذا كان لا يوهم الخطا عند المستمع وهذا لا يوهم رؤية
الذات عند الاكثرين لكثرة تداول الالسنة فان فرض شخص يوهم عنده خلاف
الحق فلا ينبغي ان يطلق معه القول بل نفسر له معناه كما يجوز لنا ان نقول انا نحب
الله تعالى ونشتاق اليه ونريد لقاءه وقد يسبق الى فهم قوم من هذه الاطلاقات
خيالات فاسدة والاكثرون يفهمون معناه على وجهه من غير خيال فاسد
فيراعى في هذه الاطلاقات حال المخاطب فيجوز الاطلاق من غير كشف وتفسير
حيث لا ايهام ويجب الكشف عند الايهام وعلى الجملة هذا مرد الخلاف الى
اطلاق اللفظ وجوازه بعد حصول الاتفاق على حظ المعنى من ان ذات الله تعالى
غير مرئية ولكن المرئي مثال وظن من ظن استحالة المثال في حق الله تعالى خطا بل
يضرب الله تعالى لصفاته الامثال فينزهه عن المثل لا عن المثال والله اعلم بالصواب

سـئل حجة الاسلام رضي الله عنه عن قول النبي صلى الله عليه وسلم من صلى علي
واحدة صلى الله عليه عشرا ما معنى صلاة الله على من صلى عليه وما معنى صلاتنا عليه

وما معنى استدعائه من امته الصلاة ان كان من الكرام هو شفقة على الامة
فاجـاب وقال صلاة الله على نبيه وعلى المصلي عليه فمعناه افاضة
انواع الكرامات ولطايف النعم عليهم واما صلاتنا عليه وصلاة الملائكة في قوله
تعالى ان الله وملائكته الاية فهو سؤال وابتهال في طلب تلك الكرامة ورغبة في
افاضتها عليه لا القول القائل غفر الله له ورحمه فان ذلك كالرحمة وطلب الستر
والعفو ولذلك تخصص الصلاة به دونه قولك رضي الله عنه فانه يختص بالاكابر
وطلب الرحمة والمغفرة للعموم واما استدعاؤه الصلاة من امته فلثلاثة
امور احدها ان الادعية موثرة في استدرار فضل الله ونعمته ورحمته لاسيما
في الجمع الكثير كالجمعة وعرفات والجماعات فان الهمم اذا اجتمعت وانصرفت
الى طلب ما في الامكان وحصوله على الصدق كالمطر ودفع الوباء وغيره فاض ما في
الامكان وحصوله على الفور من المفضل الحق بوسايط الروحانيات المسخرة لتدبير
العالم الاسفل المعتصين لبعضهم وانما انزلت الهمم لما بين الارواح البشرية والرو
وحانيات
العالية من المناسبة الذاتية فان هذه الارواح مجانسة لتلك الجواهر وانما
تنقطع مجانستها بالتكدر والتدنس بكدورات الشهوات ولذلك يكون همم القلوب
الزكية الطاهرة اسرع تاثيرا ويكون في حال التضرع والابتهال الخ لان حركة التضرع
ترسب كدورات الشهوات عن القلب في الحال او يضعفها ويكسر من ظلمته ولذلك
قلما يخطي دعاء الجمع اذ لا يخلو الجمع عن قلوب طاهرة يزيدها التعاون تاثيرا
وانما كان في يوم الجمعة وقت يستجاب فيه الدعاء منهم لان الحال الذي يجتمع فيه
كلهم من قلوب صافية في وقت واحد منهم لا يدرى متى يتفق لكن الغالب ان
اليوم لا يخلو عنه وهو وقت النفحات التي تعرض لها وربما كان اجتماع
الهمم يوم الجمعة عند الاسباب الجامعة كابتداء الخطبة او ابتداء الصلاة
وابتداء الصلاة اولى لكن الاولى ان لا يجزم القول بتعيين وقته بل يبهم ولذلك
يتوقع تلك النفحات في الاسحار لصفاء القلوب وان كانت الادعية موثرة

في استجلاب مزايا الفضل وكان ما وعد الرسول عليه السلام من الحوض ومرتبة الشفاعة
وغير ذلك من المقامات المحمودة غير محدودة على وجه لا يتصور الزيادة فيها فا
يستمدان من الادعية استزادة لتلك الكرامات ❁ الامر الثاني ارتياحه
كما قال عليه السلام اني اباهي بكم الامم وكما يرتاح العالم في مدة الحياة بكثرة تلامذته
وكثرة نباتهم ودعائهم الدال على كمال رشدهم وعلى كمال تأثير استرشادهم وعلى
كمال محبتهم له بسبب ارشاده اياهم فكذلك الانبيا يرتاحون والابعد لا يكون
لهم خير من الدعا والصلاة في سقوط الحواس الخمس اذ ليس الادراك محصورا
في الحواس الظاهرة بل في سر القلب باب مفتوح من الباطن الى الملكوت مغلقة
الشواغل والشهوات وربما يفتحه النوم الرافع للشواغل حتى يطلع على الغيب
بل على احوال الموتى واطلاع الموتى على احوال الناس يطول شرحه وذكره ولكن
اصله في الموجودات الروحانية موجود بجميع تفاصيل الامور الجزئية مما كان
ومما سيكون منقوشة فيه لا نقشا يدرك بالحس الظاهر بل كنقش القرآن
في دماغ المقرئ لا يعبر عن ذلك الشيء باللوح المحفوظ او الكتاب ويسعد قلب النائم
بسبب النوم بمطالعة ذلك اللوح فيتجلى له الامور المستقبلة واحوال الموتى
شيء خاص بسبب خصوص استعداد ومناسبة لا يوقف عليها بالقوة البشرية
الامر الثالث الشفقة على الامة بتحريضهم على ما هي حسنة في حقهم
وقربة لهم و. وانما يتضاعف صلوات الله عليهم لان الصلاة ليست حسنة واحدة
بل حسنات اذ هي تجديد الايمان بالله اولا ثم بالرسول ثانيا ثم تعظيمه ثالثا
ثم بالعناية بطلب الكرامات له رابعا ثم تجديد الايمان باليوم الاخر وانواع
كراماته خامسا ثم تذكرة له سادسا وعند ذكر الصالحين تنزل الرحمة ثم تعظيم
القرآن سابعا ثم بالابتهال والتضرع في الدعا ثامنا والدعا مخ العبادة ثم بالاعتراف
عاشرا بان الامر كله لله عز وجل ولكن النبي وان اجل قدره فهو عبد ذليل محتاج الى
فضله ورحمته والى مدد الغنة وانه ليس له من الامر شيء ولكن الله لو اراد لكن يهلك

المسيح وامه وجميع الانبياء ومن في الارض جميعا ويرحمهم بفضله ورحمته فلن
يملك لهم احد من الله شيا فهذه عشر حسنات سوى ما وردت به الشرع من ان الحسنة
الواحدة بعشر امثالها والسيئة بمثلها فقط وسر ايضا ان الجوهر الروحاني
الانساني بطبعه حان الى ذلك العالم العلوي لانه مقتبس منه وهبوطه الى
القالب الجسماني غريب من طبيعته والحسنة ترقيه الى موافقة الطبيعة
والقوة التي تحرك الحجر الى فوق ذراعا واحدا هي بعينها لو استعملت في تحريكها
الى اسفله حركته عشرة اذرع وزيادة فكذلك كانت الحسنة بعشر امثالها الى
سبعمائة ضعف ومنها ما يوفى اجره بغير حساب وهي الحسنة التي لا يدفع
تأثيرها بعضه وريا وعجب كالحجر الذي يدور من شاهق لا يصادفه دافع
فانه لا تقدر مقدار هويه بحساب حتى يبلغ الغاية ❁ سئل
حجة الاسلام رضي الله عنه مسئلة ما قوله في قلب خصه الله تعالى بانواع
من اللطف والهدايا ومنحه اصنافا من الانوار والعطايا فيسلم له ذلك
في جميع الاحوال والاوقات منزلا به مع عدم العوائق والآفات مع كون
ظاهره معمورا باحكام الشرع وادابه متنكبا عن مآثمه ومخالفاته ويجد
في الباطن مكاشفات وانوارا وموارد عجيبة ثم انه انكشف له نوع تعريف
ان المقصود من التكاليف الشرعية والرياضات البدنية القطاع عما
سوى الخالق كما قيل لموسى عليه السلام اخل قلبك فاني لا بد لي ان انزل فيه فاذا
تم القطاع وحصل المقصود بالوصول الى القربة ودوام الترقي من غير فترة
حتى انه لو اشتغل بوظايف الشرع وظواهره انقطع عن حفظ الباطن
وتشوش عليه بالالتفات عن انواع الواردات الباطنية الى مراعاة
امر الظاهر وهذا الرجل لو لم يرع بلغ عن التكليف الظاهر الا فعل في
اقامة احكام الشريعة لكن الاعتقاد الذي كان له في الظواهر والتكاليف
متناقص ونقاصر عما كان في الابتدا من التعظيم لموقعها عنده لكن يباشرها

تعالى ... ومعلوم انه لا فرق في صفات الله تعالى من العظمة والكبرياء ...
ويواظب عليها عادة لاجل الخلق وحفظ نظرهم ومراقبة افكارهم بل صار ذلك
الفاله ولن نقص اعتقاله فيها وتعظيمه ما حكمها ثم لن عرضت لهذا شبهة
لن المقصود من الدعوة والداعي حصول المعرفة والعزيمة واذا حصل
هذا استغنى عن الداعي والواسطة كيف معالجته ولن قلنا المعرفة لا نهاية لها
ابدا بل يقبل الزيادة ابدا فلا يستغنى عن الداعي ابدا الا محالة فربما قال الداعي
قد بين ما احتيج الى بيانه وشرح معالم الطريق وذهب فلو احتاج السالك
الى مراجعته في زوايد وارادات لم يمكن المراجعة في هذه الحالة فيقول
ما هو طبيب عيني في هذه الحالة لانه غاب عن امكان المراجعة ما علاجه
فيعمل بالحول مسوها حسب ما عواه من شافي بيانه في الجواب
...لن يحفو المريد فينبغي ان من ظن ان المقصود من التكاليف والتعبد بالفرايض
العظام عما سوى لله والتجرد له فهو مصيب في ظنه لن ذلك مقصود ومخطي
في ظنه انه كل المقصود والمقصود سواه بل لله تعالى في الفرايض التي
استعبد الخلق بها اسرار سوى النظام يقصر بضاعة العقل عن دركها ومثل
هذا الرجل المنخدع بهذا الظن مثل رجل بنا له ابوه قصرا على راس جبل ووضع
فيه شلة من حشيش طيب الرايحة واكد الوصية عليه ولده من بعد اخي ان
لا يخلي هذا القصر عن هذا الحشيش طول عمره وقال اياك ان تسكن هذا القصر
ساعة من النهار الا وهذا الحشيش معك فزرع الولد حوالي القصر انواعا
من الرياحين وجلب من البراري اوقارا من العود والعنبر والمسك وجمع
في قصره جميع ذلك مع شذاذ كثير من الرياحين الطيب الرايحة فانغمر
رايحة الحشيش لما فاحت هذه الروايح فقال لا اشك ان والدي ما اوصاني
بحفظ هذا الحشيش الا لطيب رايحته والان قد استغنيت بهذه الرياحين
عن رايحته فلا فايدة الان فيه الا انه ضيق على المكان فرماه من القصر
فلما خلى القصر عن الحشيش ظهر من بعض ثقب القصر حية هايلة وضربته

ضربة اشرف بها على الهلاك فتفطن وتنبه حيث لم ينفعه التنبه ان الحشيش
كان من خاصيته دفع هذه الحية المهلكة وكان لابيه في الوصية بالحشيش
غرضان احدهما انتفاع الولد براحته وذلك قد ادركه الولد بعقله والثاني اندفاع الحيات
المهلكة برايحته وذلك مما قصر عن ادراكه حيرة الولد لما غتر بما عنده من العلم فظن انه لا سر
ورا معلومه ومعقوله كما قال ذلك مبلغهم من العلم وقال تعالى فلما جاءتهم رسلهم بالبينات
فرحوا بما عندهم من العلم والمغرور من اغتر بعقله فظن ان ما هو منتفع علمه فهو منتفع
في نفسه ولقد عرف اهل الكمال ان قلب الادمي كذلك القصر وانه معشش حيات وعقارب
مهلكات وانما رقيتها وقيدها بطريق الخاصية المكتوبات الشرعية لقوله تعالى ان
الصلاة كانت على المومنين كتابا موقوتا وقوله تعالى كتب عليكم الصيام فكما ان الكلمات
الملفوظة والمكتوبة في الرقية ... في استخراج الحيات بل في استخراج
الخضوع من الركوع واقمت مقامه السجود لانه ابلغ منه في الاستكانة
فان قلت فلعل لله سرا في الركوع خاصة سوى ما فهمناه فلم يستحيل ان
يكون له سر في العربي المعجز ولا يقوم مقامه غيره وقد اقام الرحمة مقامه
ولن يكون له سر في الفاتحة وقد اقام مقامها ساير القرآن فان كان يقول
المقصود معاني القرآن فيتاثر القلب به لا حروفه واصواته فانما الا ...
فهلا قال والمقصود من حركة اللسان تاثر القلب فليكتف القراءة بالقلب
دون اللسان والمقصود من الصلاة التواضع والتعظيم وملازمة الذكر
فليكتف الجلوس مع الله تعالى على هيئة الاجلال والذكر وليترك صورة
الصلاة وجميع ما ذكره ابو حنيفة بطلانه مظنون غير مقطوع به واما اقامة
القراءة بالقلب مع ترك حركة اللسان وملازمة الذكر مع ترك الركوع والسجود
وصورة الصلاة مقطوع بطلانه باجماع الامة وهذا المغرور اجرئه ذلك
الخيال الضعيف الى خرق الاجماع ومخالفة الشرع القاطع فاذن المبتدي
في المعرفة بحر المعاني عن الصور فيطفي نور معرفته نور ورعه فيثور عليه
... الاخلاق المذمومة وما يعلم ... فاذا في التكليف غرضان ادركهما هذا المغرور احدهما ...

التنين في قبره فيتعجب منه ويبدو له من لسعه ما لم يكن يحسب فاذا اصابته ضربة
التنين قال ما هذا فيقال انما كان ترياق هذا التنين صور الفرائض المكتوبة واليه
الاشارة بما روي ان الميت يوضع في قبره فتاتيه ملائكة العذاب من جهة راسه
فيدفعه القرآن فتاتيه من قبل رجليه فيدفعه الحج اكلهث فان اصر هذا المغرور
على جهالته وقال من بلغ رتبة الكمال كيف بلغت امن هذا التنين وطهر باطنه عنه
فيقال له انت مغرور في امنك فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون فبم تامن
ان يكون التنين مستكنا في صميم الفؤاد استكنان الجمر تحت الرماد واستكنان النار
في الزناد ولذلك فيعود حيا فان مسه وسعه هذا القالب الذي هو مظنة
الشهوات والصفات البشرية وقلع الحشيش من الارض لا يؤمن عوده مرة
اخرى بان تجدد نباته كلما كان الارض معرضا لانصباب الماء اليها من منابعها
فكذلك القالب ما دام مصبا لموارد المحسوسات والشهوات لا يؤمن
فيها عود النبات بعد الانقطاع والاجتثاث ونبه على هذه المعرفة هذا
المغرور النائم في بلية امور الاول بداية حال ابليس لعنه كيف
وصف بانه كان معلم الملائكة ثم سقط من درجة الكمال لمخالفته امرا واحدا
اغترارا بما عنده من العلم والغفلة عن اسرار الله تعالى في الاستعباد ولم يسقط
عن درجته الا بكياسته وفطنته وتمسكه بمعقوله في كونه خيرا من ادم فنبه
الخلق بهذا الرمز على ان البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بترا وكياسة
ناقصة الثاني حال ادم عليه السلم وانه لم يخرج من الجنة الا بركوبه نهيا واحدا
ليعلم ان ركوب النهي في ابطال الكمال لمخالفة الامر الثالث حال رسول الله
صلى الله عليه وسلم فان هذا المغرور لعله يسلم له رتبة الكمال ثم انه لم يزل
يلازم الحدود ويواظب على المكتوبات الى اخر انفاسه بل زيد في فرائضه
واوجب عليه التهجد ولم يوجب على غيره وقيل له يا ايها المزمل الاية وانما
اوجبت هذه الزيادة عليه لان الجوهر انه كلما ازداد جواهر نفاسة وشرفا

فينبغي ان يزداد حرصه احكاما وعلوا فلذلك قيل له في تعليل ايجاب التهجد
انا سنلقي عليك قولا ثقيلا فتبين له ان هذه الصلوات هي حصن الكمال فلا يبقى الا به
ولعل هذا المغرور المعتوه يقول انه انما كان يواظب عليه اشفاقا على الخلق
لاجل الاقتداء لا لحاجته اليه في حفظ الكمال فيقال له فلم زاد عليه في التهجد وجوبا
وهلا قال ان من بلغ درجة النبوة يستغني عما يحتاج اليه غيره ولو قال لقبل منه
كما قبل منه انه احل له تسع من النساء بل ما شاء فانه بقوة النبوة يقوى على
العدل مع كثرة النساء كما قبح من المدرس ان يامر تلامذته بالتكرار ليلا وهو
نائم ويقول اني بلغت درجة استغنيت عن ذلك وليس احد يترك تكراره والسهر
بهذه الشبهة ولعل هذا المغرور اذا صار ضحكة الشيطان يسخر به ويقال انت
اكمل من النبي والصديق وكل من واظب على الفرائض وعند هذا انقطع
الطمع عن صلاحهم فهو ممن قال فيهم وان تدعهم الى الهدى فلن يهتدوا اذا ابدا
مسئلة اما ما ذكره من انه لو اشتغل بالتكليف لشغله ذلك عن القربة
التي نالها والكمال الذي بلغه فهو كذب صريح ومحال فاحش فان التكاليف
قسمان امر ونهي فالمنهيات مثل الزنا والسرقة والقتل والضرب والغيبة والاذى
والقذف فترك ذلك كيف يشغل عن الكمال وكيف يحجب عن القربة وان كان يكون
موقوفا على ارتكاب هذه القاذورات واما المامورات كالزكوة والصوم
والصلاة وكيف تحجب الزكوة ولو انفق جميع ماله فقد دفع الشواغل عن نفسه
ولو صام جميع دهره فقد يفوته تلك الا سلطنة الشهوة فما الذي يفوت من الكمال
بترك الاكل ضحوة النهار في شهر واحد وهو رمضان واما الصلاة فينقسم
الى افعال واذكار وافعاله قيام وركوع وسجود ولا شك في انه لا يحجب عن القربة
بالافعال المعتادة فانه لا بد ان يحصل مكونا قائما او قاعدا او مضطجعا وغير
المعتاد هو السجود والركوع وكيف يحجب عن القربة بما هو سبب القربة قال الله تعالى
لنبيه واسجد واقترب ومن عشق ملكا ذا جمال فاذا وضع خده على

بالارض بين يديه استكانة له وجد في قلبه مزيد روح وراحة وقرب ولذلك
قال عليه السلم وقرة عيني في الصلاة فاستدامة حال القرب واستزادتها في السجود
ايسر منه في الاضطجاع والقعود ومهما القى في قلبه ان السجود سبب حرمانه من
القرب كان ذلك انموذجا من حال ابليس حيث القى في نفسه ان السجود لحكم الامر
سبب زوال قربته وكماله وكان ذلك سقط من درجة القربة الى دركة اللعنة
فسببه ترك السجود ومقتداه وامامه ابليس وكان اسعد بالترقي الى
درجات القرب قيل له اسجد واقترب ومقتداه وامامه الرسول صلى الله عليه وسلم
ولا تسعى لمن يتوهم انه يمكن الخلاص عن خداع ابليس ما دام في هذه الحيوة بل لا ينجوا
عنه الانبياء حتى جرى على لسانه عليه السلم تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى
لكن النبي لا يقر على الخطا كما قال وما ارسلنا من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان
في امنيته الاية واما اذا كان الصلوة فتكبير وفاتحة وتشهد لا فريضة الا هذا
فما وجه الضرورة في قوله الله اكبر وفي الحمد لله والثنا والاستعانة وطلب
الهداية الى الصراط المستقيم وهذا مضمون الفاتحة وكان ذلك مناجاة مع الله تعالى
ولئن صح ما تقوله مثلا فله في كل يوم الاف نفس فليصرف هذه الانفاس المعدودة
الى الذكر والسجود وليستقصر هذه اللحظات من درجة كماله لما من هذه المكتوبات
عن ضرر النفس التي لا يفيد شي سواه ويتخلص به من خطر الخطاء فهذا الاعتقاد
ولا شك ان الخطا ممكن فيه لانه لم يكن مقطوعا فان قال الزمر في القلب احفظ من تردد
الافعال والاذكار وهو الذي يشغلني عن درجة القرب فهو دعوى محال ان المقتدى
لا يحتاج الى تكلف الحفظ المشتهر بذكر غيره اذا حفظ مرة بما نشاسب حاله لم
يعسر عليه التغني به مع حفظ طرقه والحانه بل تجد في نفسه من ذلك هزة
ونشاطا فكيف لا يكون قرة للعبد في مناجات معبوده ومحبوبه وخدمته
التي رسمه وارتضاها له مسألة اما قوله المقصود المعرفة
والاستواء على طريق السير الى الله تعالى فقد استوى هذا السالك على الطريق

حرات من النزاما

وعرف الله تعالى ولو كانت التكاليف وسيلة الوصول الى هذا المقصود فقد وصل
واستغنى عن الوسيلة والمرشد ولن احتاج فقد توفي المرشد وتعذر مراجعته وهذا
ايضا يفهم جوابه مما سبق لان جميع ذلك صادر عن ظنه ان ما ليس حاصلا في علمه
فليس حاصلا في نفسه وهو كعجوز ظن ان ما يخلوا عنه حجرتها يخلوا عنه خزانة الملك
ومملكته وكنملة ظنت انه ليس في العالم سما الا سقف بيتها وارض الا عرصة بيتها
وهذا جهل عظيم فان جميع ما وصل اليه الاولياء الى مقدورات الله تعالى اقل من
قطرة في بحر ولئن سلم له وصول درجة الكمال فيجوز ان يكون صور الصلوة الخمس
بطريق الخاصية سببا للترقي الى درجات الكمال التي لا نهاية لها او يكون سببا
لبقاء الكمال ودوامه او يكون سببا لرسوخه حتى لا يتزلزل في سكرات الموت
فان لم يواظب عليه فعساه يودعه الكمال عند الموت ويقال انما كان ينفد
هذا اذا عصفت رياح الموت بالمسامير تزعزع وانقطع وعدت وحسرت
اذ فرحت بما عندكم من العلم وسيقال لكم في القيامة معاشر اهل الاباحة
ما سلككم في سقر فيقولون لم نك من المصلين فعلاج هذا المغرور الضعيف
العقل المريض القلب ان سالم هذه الامور وجوز الخطا على نفسه مسألة
بل معنى ارتفاع التكليف من الولي ان العبادة تصير قرة عينه وغذا روحه
بحيث لا يصبر عنها فلا يكون عليه كلفة فيها فيكون كالصبي يكلف حضور
المكتب ويحمل على ذلك قهرا فاذا انس بالعلم صار ذكر الاشيا عنده ولم يصبر
عنه فلم يكن فيه كلفة وتكليف كالجائع اذا اتى والطعام اللذيذ فلا يقال
له كله لانه ياكله بشهوة ويلتذ به فاي معنى لتكليفه فاذن تكليف الولي
محال والتكليف مرتفع عن الولي بهذا المعنى لا بمعنى انه لا يصوم ولا يصلي
ويزكي ويزني وكما يستحيل تكليف العاشق النظر الى معشوقه وتقبيل قدمه
والتواضع له الذي كان منتهى لذته وشهوته فلذلك غذا روح الولي في ملازمة
ذكره وامتثال امره والتواضع له بقلبه لا يمكنه لاشتراك القالب مع القلب

في الخضوع الا صورة السجود فلو كان ذلك كما لا في اللذة والتعظيم والخضوع حتى
يشترك في الالتذاذ به قلبه وقالبه كما قيل الا فاسقني خمرا وقل لي هي الخمر
اي لا يدرك سمعي لانه اسمه كما ادرك ذوقي لانه طعمه بل ينبغي لانه اول من القيام
لله في تناجيا الى ان ادرك بالم الورم في القدم فيقال له الم يغفر
لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فيقول افلا اكون عبدا شكورا ه والله



بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ولا تعسر

رسالة للشيخ الرئيس ابي علي بن الحسين بن عبد الله بن سينا

في السعادة والحجج العشر على ان النفس الانسانية جوهر وانها لا تقبل الفساد وفي استمدادها من الفيض الالهي وفي ان الاجرام العلوية ذوات انفس ناطقة وفي احوالها عند مفارقتها وفي الطرق المودية الى السعادة الحقيقية ومباينة الشقاوة المقابلة لها

لو طرق للعاقل الى صرف المعروف عن المعارف خصوصًا اذا كان المعروف افضل عصمة يتمسك بها من سعد بالحيوة والمصروف به عنه من المعارف اول من تخلص له العظة لطويت العزم دون ما ارومه وقصرت الهمة عما احاوله وما من معروف اشد في نفسه من الهداية الى السعادة التي هي البقا السرمدي في الغبطة الخالدة في جوار من له الخلق والامر تبارك وتعالى وتبين ان تناسب الهدايات بعضها الى بعض بحسب تناسب الغايات بعضها الى بعض وما من غاية يتحرى له الانسان افضل في ذاتها من السعادة اذ كانت الغايات ما خلاها اذا طلبت على سنن الخيرية على الحقيقة او على الحسبان انما يقصد بها السعادة او علة موصلة اليها كيف ما كانت حقيقية او حسبانية فظاهر انه ليس شيء منها مطلوبا لذاته واما غير السعادة فلو اوثر لشيء اخر كانت المرتبة الاخرى والغاية الثانية هي السعادة لا الاولى وقد وضعنا ان الاولى هي السعادة وذلك خلف ولكانت الغايات مترتبة الى ما لا يتناهى وذلك محال فمن البين ان السعادة على الحقيقة هي المطلوبة لذاتها والمستاثرة لعينها ومن الظاهر ان ما يستاثر لذاته وساير الاشيا التي يستاثر لاجله افضل في حقيقة ذاته مما يستاثر لغيره ولا يطلب لذاته فقد تبين ان السعادة افضل ما سعى الحي لتحصيله وقد كنا وضعنا ان تناسب الهدايات بعضها الى بعض على حسب تناسب الغايات فاذن الهداية الى السعادة افضل هداية واول معروف وهدية هذا وما من اجد من المعارف افرض من الهداية من الاخ الشفيق فجدير

ل

على العاقل ان يتلقى افضل ولي بافضل هدية ثم السعادة قد يظن بها انها الفوز باللذات الحسية والرياسات الدنياوية وبين لمن يحقق الامور ان اللذات العاجلة ليس شيء منها بسعادة اذ كل واحد منها لا يخلو من نقايص جمة منها ان كل واحدة منها لن يامن متوجها او نايلها عن شكل التقضي ومنها انها لن تتعرى عن تخفيف الملال اما في ذواتها او في الخصايص المستفادة بها فان الملال وان لم يمل بذاته فانه لن يخلو عن الاملال في المعاني التي تطلب الملاذ لاجلها مثل تعاطي لذة صادرة عن تقاضي الشهوة او تنفيذ مقدرة صادرة عن ذات الغضب وما ضاهاهما ومنها ان كل رتبة تنال من جملتها لن يقنع المطمئن الى زخارفها دون الابدار الى حوز ما فوقها ومنها ان كل واحدة منها يمكن التقاصر عنها من غير اخلال في محض الانسانية في العاجل ونيل الفوز في الآجل ومنها ان كل من تعاطاها منهمكا فيها انقطعت السكينات الالهية عن صدره وامتنع الفيض الربوبي عن الحلول فيه لامتناعه عن قبوله كما قال عليه الصلاة والسلم ان الحكمة لتنزل من السما فلا تدخل قلبا فيه هم غد وتبين حقيقة ذلك لمن تامل حالة تجريد نفسه لشيء من التياث الى الصلة الالهية التي تزكو نفسه بها بقوتها العملية او تداره الى تحقيق مسلة حكمية تفرغ بها عن نفسه التي تبحر وهي قوتها النظرية فانه مهما سعى لاحدهما لم يتات له وصوله الا بعد قطع الهمة عن جميع العلايق الدنياوية والدعاوي الشهوانية ومعلوم ان ما خالطته هذه النقايص فليس بمطلوب لذاته وما ليس بمطلوب لذاته فليس بالسعادة الحقيقية فقد اتضح ان هذه المطالب ليست بالسعادة الا على الحسبان واذا كانت المطالب التي من حق المرء في ذاته ان يسعى فيها ويقوم لها غير منخدع في قيامه ولا مقصر في سعيه منقسمة الى قسمين احدهما السعادة التي انبانا بها والثاني السنة المودية اليها وظاهر ان السعادة ليست بداخلة تحت المطالب التي اقتصصناها فيجب ان يفحص هل هي سنة مودية الى السعادة وان يكون كذلك ومن البين ان من انهمك في شيء منها تعذر عليه اخلاص النية الالهية الصادرة عن حاق النفس النطقية

جلية

لن يصفو الصفا جليها عن شوب الكدورة

مرجو

من غير معاوقة [illegible] دنياوية او مصادمة طلبة عاجلية التنه برجا بها نيل السعادة
واحيارها عما سبقته بعد ويصعب عليه ايضا حينئذ الاتصال بالفيض العلوي الالهي الذي
به يقارن الكمال ويزايله حرقة نفسه النطقية الكمية الموجودة فيها مع انحصارها في
البدن وعوده الى محل الغربة فبين ان هذه المطالب خارجة عن السعادة وليس لها موصلة
اليها فلا حاجة لنا بعد هذا الايضاح سفالتها وانها لن تستحق ان تنصب طلبة اذ تقرر
من حالها ان حقيقتها البطول وان وجوهها الغرور فمن لم يبع ذرع الحجر لرفضها بل
لن يضيق صدره بنيلها ويستبشر بها موادها منحسمة عنه واعراضها متابية عليه
وعزاها منقصة دونه وان تفرغ بكافته لنيل السعادة التي هي كماله فان اخص غاية
تنال لاحد الموجودات الوصول اليها هو الكمال المختص به وما انحط عنه فهو نقصان
بالحقيقة فيه وان كان كمالا بالاضافة الى حال ما دونه ان كانت وما اخس المرء
ان يرضى بالنقص دون الكمال وما من دابة فما دونها الا من شانها الاطراد الى اقصى ما
في ذاتها من الكمال ما لم يعقها عائق وبالحري ان تكون السعادة المطلوبة غير محصله
بذاتها في العالم الحسي اذ النفس فيه غير مستعدة للفوز بافضل احوالها فتقدر على
تحصيل افضل غاياتها فاذن السعادة المطلوبة في دار اخرى غير هذه الدار وانت
ايها الاخ الشفيق لما اعرف من حنينك وتعطفك علي حقيق بان اجازيك على كفاء
المقدرة وامحض لك النصيحة في تعريف الجبلة الى الخير الاجل كما تمحض لي النصيحة
في تسديدي لكسب الخير العاجل واهديك الى ما يحوز به الزلفى عند ملك العقبى
الباقية كما تنحو لهدايتي الى ما تحوز به القرب الى ملوك الدنيا الفانية لعلي
اكافيك كان الله مرشدك وكافيك وسيعسر عليك تحقق ما اقوله الا بعد ان اوضح لك ان
صورتك الموسومة بالنفس الناطقة غير فاسدة ولا فانية وان لها دارا اخرى افضل
من الدار الدنيا وان لها لذة في مقرها اكرم من اللذة التي نطابقها في دار غربتها ببراهين
واضحة وحجج شافية رجا نيل الرضا من الملك الاعلى ۞ **الحجة الاولى**
في ان النفس جوهر يجب ان نتحقق ان الانسان بما هو انسان مباين سائر

الحيوان بقوة تخصه من بين جملتها له بها ادراك المعقولات الكلية وقد جرت العادة
بتسمية هذه القوة العقل الهيولاني والنفس الناطقة وبها يسمى الانسان ناطقا وهذه
القوة موجودة في كل واحد من الناس طفلا كان او بالغا مجنونا كان او عاقلا مريضا
كان او سليما فاول ما يحصل في هذه القوة من المعقولات هي المسماة بداية العقول
والاراء العامية اعني المعاني المتحققة بغير حاجة الى قياس وتعلم اذ لو كان لكل واحد
من المعقولات حاجة الى تقدم تعلم وقياس لافضى الامر الى ما لا يتناهى وذلك محال
وظاهر ان من المعقولات معقولات اول لا يحتاج الى قياس وتعلم في ان تكون معقولات
ويجب ان يكون حصولها في النفس في اول مرتبة لانها يجب ان يكون العلة لسائر المعقولات
في ان يكون معقولات فان كل واحد مما هو اول في كل واحد من المعاني علة لما هو
ثان في ذلك المعنى من حيث هو ذلك المعنى ولا بد من تقدم وجود هذه المعاني في القابل
لها من الانسان ثم لا يخلو اما ان تكون هذه المعاني جواهر في ذات الانسان او اعراضا
حالة فيه وكل من يعرف كون النفس الناطقة داخلة في حقيقة الجواهر فانه يسمي هذه
المعاني اعراضا ثم من المقبول عند كل واحد من الفرق ان العرض لا يستتم قوامه بذاته
ما لم يحظ بحامل جوهري الذات يحمله اذ اسم العرض موضوع لهذا المعنى فلا بد من ان
يكون لهذه المعاني على هذا الوضع حامل من ذات الانسان يحملها وهذه المعاني كلية
لان من حكم بان الشيء لا يصدق عليه نعم ولا معا ولا يكذبان عليه معا بل صدق احدهما
ويكذب الاخر فليس يطلقه الا اطلاقا كليا وكذلك من قال ان الكل اعظم من الجزء وكذلك
من قال الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فليت شعري من هو حامل هذه المعاني الكلية
من ذات الانسان وهل هو جسم او جوهر غير جسم ومن البين ان حاملها لو كان جسما
لامتنع ان يقبل شيئا من المعاني المعقولة الكلية وذلك انه ليس شيء من هذه ينقسم
الا الى الاجزاء الحدية ان كانت له والاجزاء الرسمية ان كانت له والاجزاء القولية
ان كانت له فاما من جهة الكمية فكلا وسنبين ذلك انفا ثم من البين ان كل صورة لابسة
جسما من الاجسام فانها تنقسم الى ما لا نهاية له بالقوة بانقسام الجسم الحامل لها

المعلوم صح

فبين ان هذه الصورة الكلية لو كان محلها جسماً فانها تنقسم بانقسام الجسم ثم من الممتنع ان
يكون انقسامها من جهة الكمية وذلك ان الاجزاء التي تنقسم اليها الصورة المعقولة لا تخلو
اما ان يكون لها او لبعضها شيء من معنى الكل او لا يكون لها او لبعضها شيء من معنى الكل
فان كان هذا القسم فالصورة الكلية اذن تتركب من اجزاء ليس لها شيء من معنى الكل فاذا
كانت اجزاء فهي خالية عن صورة وانما يحصل فيها الصورة عند اجتماعها فليست باجزاء
للصورة بل هي اجزاء قابل للصورة فاذن ليست الصورة التي وضعناها منقسمة في ذاتها
الى هذه الاجزاء بل هي حالة في هذه الاجزاء وكنا وضعناها منقسمة وهذا خلف فبقي ان كانت قد
الصورة الكلية منقسمة ان تنقسم الى اجزاء لها معناها وذلك على قسمين اما ان يكون لكل
واحد منها او لبعضها تمام صورتها ومعناها فتكون الصورة الكلية محمولة على هذه
الاشياء وهذه الاشياء اما اشخاص تحتها او انواع ومن البين انا اذا وضعنا الصورة
الكلية نوعاً من الانواع الاخيرة ان هذه الاجزاء تكون اشخاصاً يحمل عليها معنى الصورة
الكلية ثم عند تركبها يحصل المعنى الكلي وذلك محال على ما تبين على لسان المنطقيين وبلسان
الفاحصين عن الفلسفة الاولى ثم مع ذلك لن يكون الانقسام عارضاً لها بل لموضوعاتها
التي تحل هي عليها وذلك غير الموضوع فبقي انها اذا انقسمت فانما تنقسم الى اشياء ليس لها
تمام معناها ولا هي ايضاً عرية عنها وتلك هي اجزاء الحد او الرسم فاذا انما تنقسم الى
اجزاء حدية او رسمية ولا تخلو اما ان يكون هذه الاجزاء كلية او شخصية فان كانت
شخصية فحد الكلي مركب من اجزاء شخصية وذلك محال على ما بينه المنطقيون وان كانت
كلية فالمسألة راجعة من الرأس في كل واحد من الاجزاء فاما ان تتمادى القسمة الى ما
لا يتناهى فتكون صورة كلية مركبة من مبادئ صورية كلية لا نهاية لها بالفعل وذلك
محال واما ان تنتهي الى صورة كلية لا تنقسم في ذاتها مثل الاجناس الاول وتبين
ان هذه الصورة الكلية ليست من شأنها الحلول في جسم من الاجسام لاجل امتناعها
عن الانقسام فاذن ولا الصورة التي هذه الصورة مبادئها وجزء حدها حالة
في الجسم والا فيكون الانسان موجوداً والاجزاء لا وهذا محال فتبين ان الصورة الكلية

لن

لو كل جسماً من الاجسام البتة ولا ايضاً في قوة جسمانية اذ حال القوة الملابسة للجسم
في الانقسام كحال الجسم فقد اتضح ان محل الحكمة من ذات الانسان جوهر غير جسماني
قائم بذاته وذلك ما اردنا ان نبين ۞

الحجة الثانية

من البين انه ليس شيء من الاجسام من حيث هو جسم محل الحكمة والا لزم ان يكون
كل جسم من الانسان محلاً لها وذلك خلاف المشاهدة اللهم الا ان يقول قائل ان الفيض
الالهي بحسب القصد منها واحداً دون آخر واما جميعها فمتهيئاً لقبوله الا ان الجواب
عن هذا ان مثل هذا القصد لن يصدر الا عن تقدم علم والعلم لا يتقرر اضافته الى الجزويات
المتغيرة في ذواتها اذ هي في ذواتها غير متناهية فاذن القصد الى فيض على واحد دون
الآخر بل الفيض فيض كلي وعلى ان هذا يؤدي ايضاً الى نسبة الامور الالهية الى حرمان
المستعدات لكمالاتها كمالاتها اللائق بها عليها وهذا محال بل الجود الالهي فائض
على كل موجود والرحمة واسعة لكل ابية والبخل منفي الذات عنه الا ان الاشياء
تتفاوت في قبول الجود على حسب تفاوتها في الاستعدادات ولهذا البحث كلام خاص
ليس هذا موضعه فقد تبين كذب من ظن ان الافاضة تتناول واحداً واحداً من
الجزويات دون واحد واحد على القصد بل انما التفاوت من قبل القوابل فالجسم اذن
لا يمكنه قبول شيء من تلك الاشياء بذاته ما لم ينضف اليه قوة او معنى او صورة او شيء
يلقى الفيض بالقبول ثم ذلك المعنى او القوة ان كانت تحتاج في ادراكها وتصورها الى
جسم من الاجسام فتبين انها مهما ادركت معقولاً قوياً لم تقو عند الرجوع عنه على ادراك
معقول اضعف منه اذ من شأن الانفعال القوي المتقرر في الجسم ان يمنع الجسم عن الحس
بعد ادراك القوي بما هو اضعف منه مثل القوى الحسية فانها اذا كانت غير متمكنة
من ادراك المعارف الخاصة بها الا بمشاركة الجسم صار ادراك القوي منها يضعفها
عن ادراك ما هو دونه بل ربما ادى ذلك الى فسادها ونحن نشاهد الجوهر الذي هو محل
الحكمة مهما قويت الصورة الحالة فيه ازداد بذلك قوة ولو كان جسماً او جسمانياً
لكان الامر بالضد فاذن ليس الجوهر الذي به يعقل الانسان جسماً بل هو جوهر غير

جسماني وذلك ما اردنا ان نبين ٥ الحجة الثالثة
لو كانت الصورة المعقولة تحل جسما من الاجسام وتلابسه لامتنع ادراك المتضادين
بادراك واحد ومعا لان صورتي الضدين وبالجملة المتقابلات لا تحل في جسم معا ولكن
الامر في محل هذه الصورة مخالف لهذا فانه مهما حل فيه صورة احد المتقابلين وجب
ضرورة ان يحل معه صورة المقابل الثاني اذ علم المتقابلات يكون معا فبين ان هذا الجوهر
اعني القابل للعلم غير جسم بل هو جوهر ليس بجسماني وذلك ما اردنا ان نبين ٥ الحجة
الرابعة الجسم اذا وضعناه محلا للحكمة بذاته او بمشاركة معنى ما فيه
فمن الواجب ان يكون منفعلا عند قبوله الصورة الحكمية اذ كل جسم من الاجسام مهما قبل
صورة من الصور صح عليه حكم القول بالانفعال ثم الجوهر الذي يعقل الشيء انما يعقله
بالاستخراج منه لها بالتركيب والتحليل للصورة التي في ذاته وذلك فعل لا انفعال
ولو كان جسما لكانت هذه المعاني اما غير موجودة واما انفعالات وقد تبين انها
افعال موجودة فاذن ليس بجسم بل هو جوهر غير جسماني وذلك ما اردنا ان نبين ٥
الحجة الخامسة من البين ان الاجسام الواقعة تحت النمو تاخذ
في سن الشيخوخة في الضعف وكذلك جميع القوى الملابسة لها ولو كان محل العلم جسما
او قوة جسمانية تتعلق تمييزها بكمال الجسم وقوتها بقوته لكانت الشيخوخة على الاضطرار
بضعف القوة المميزة او الجوهر المميز عن تعقل الحكمة فلا يوجد احد من الناس
الا وهو في تلك الحال اضعف منه في الاحوال التي كان الجسم والقوى الجسمانية فيه قوية
جدا وقد نرى من يكبر سنه ويأخذ جوهره الجسماني في الذبول وهو اقوى تمييزا مما كان
اولا بل ذلك على الاكثر ولو كان الموضوع جسما حقا لما كان يوجد هذا في حال ابدا فاذن
موضوع العلم جوهر غير جسماني وذلك ما اردنا ان نبين ٥ الحجة السادسة
وقد تبين من الآراء الطبيعية وغيرها ان بدن الانسان مؤلف تاليفا لا ينفع به لممانعة
بين اجزائه في افعالها الصادرة عنها وانفعالاتها وبالجملة في كمالاتها بل كل واحد
من اجزائها في حال الصحة اما ان يقوى الاخر على خالص كماله او يمسك عنه راسا براس

يحصل

لتحصل به النظام في امر حوزته وذلك يتبين اذا انضجت قوة كل واحد منها وتركيبه وذلك يتضح
ان بعضها غير معاوقة للبعض في حال الصحة في شيء من ذلك ثم الشيء الذي به يعقل الانسان
مهما اراد ان يفعل فعله الخاص من تعقل او اخلاص نية او امتناع عن القوى المفسدة
او المستحق اباه على مطابقتها لم يقو على ذلك الا بممانعتها ومغالبتها لتمكنها عن مغالبة
وممانعة فبين ان هذا الجوهر غير جسماني وذلك ما اردنا ان نبين ٥ الحجة
السابعة الاجسام مهما نقصت على قواها الخاصة وكانت على اجتماع ما يتصل
بذلك قوى منبعثة من بعضها في بعض فيتادى الى فعل بعضها في بعض وانفعال بعضها
عن بعض لم يتمكن المنفعل عن التخلص عما عرض له الا بمفارقة مكانه ومباينة الجسم الفاعل
ومن الظاهر ان الجوهر الذي به يعقل الانسان مهما انفعل عن القوى الجسمانية الاخر
ثم دافع ما عداه مهما لم يضطر الى حركة اذ قد يصدر هذا المعنى من العاقل وجميع اجزائه
لازمة محلها فبين ان الجوهر العاقل غير جسماني وذلك ما اردنا ان نبين ٥ الحجة الثامنة
القوة [illegible] بالهندسية والعددية الحاصلة عن تركيب ذوات الموجودات
القابلة له على المناسبات غير متناهية في ذواتها والشيء الذي به يعقل الانسان له
قوة على ان يعقل ايما واحدة كانت منها ومهما ازداد منها زاد في القوة وليست الصورة
التي من شانها ان يعقلها بمعزل الذوات عن جملتها فبين ان قوته غير متناهية ثم
من البين انه ليس في الاجسام ما لا يتناهى ولا فيها قوة غير متناهية اذ القوة
الغير المتناهية غير منتصفة وكل قوة جسمانية متنصفة بتنصف الجسم الذي هي فيه
فاذن محل الحكمة جوهر غير جسماني وذلك ما اردنا ان نبين ٥ الحجة
التاسعة لو كان العلم عرضا حالا في الجسم لوجب من ذلك انه متى زال عنه بنسيان
او غيره ان لا يعود الا كما حصل اولا اذ قوام الجسم القابل في الحالتين بمرتبة واحدة
ولكنا نرى المرء يعرض له ما يزيل عنه الصور المعلومة ثم اذا زال عادت بغير حاجة
الى استئناف الجد فبين ان محل العلوم ليس بجسم بل هو جوهر غير جسماني ولا يلزم
هذا على الجوهر الذي نضعه نحن فان هذا الجوهر اذا ليس بجسماني فليس يحال ان يتراجع

الامور عليه والصور المعلومة فيه وانه ربما تزول عنه هذه الاسباب لا اقباله على تصور
شيء من الامور العاجلية البدنية عند مرض او شغل قلب يعرض له ولا يزول عنه هذه الصورة
العارضية الصور المستحفظة في ذاته على الاطلاق لاجل انه روحاني البتة بل يكون
في ذاته بنوع قوة لا كقوة الصبي على الكتابة بل كقوة الكاتب الممنوع او الممسك عن الكتابة
ثم اذا زال اشتغاله عنها عاود بنوع فعل تلك الصور المستحفظة فيه مهما اراد واما الجسم
فلا يمكن عليه تزاحم صور مختلفة يدركه ولا استحفاظها بوجه من الوجوه الا ترى ان الحواس
لا يمكن ان تستحفظ في ذاتها صورة وتقبل صورة اخرى لان الجسم ما لم تخل عن احدى الصورتين
لن تحل الثانية فيه ولا معاودته للصور وقبوله لها بنوع فعل بل بنوع انفعال فاذا
لا يتقرر هذا العذر فاذن ليس هذا الجوهر المذكور بجسم ولا قوة جسمانية لانها ان احتاجت
الى وقوع الصورة في الجسم لتعلقها فالمسألة قائمة وان اكتفت بذاتها فليست جسمانية
بل هي الجوهر الذي نصف وذلك ما اردنا ان نبين

الحجة العاشرة

الشيء الذي يعقل به الانسان ليس يعقل بما هو جسماني [illegible] لما نعقل بآلة
بل ان كان يعقل فانما يعقل بقوة عاقلة هي فيه وقوامها به وظاهر ان هذه القوة
قد تعقل ذاتها غير خارجة عن ذاتها بل من داخل ذاتها لا كما يقولون انها تعقل العقول
بان تتصور في الجسم وخارجا من ذاتها وكذلك هذه القوة اذا عقلت شيئا من الاشياء
فانها تعقل من ذاتها انها عقلت مع ما عقلت بذاتها فيها لا بشيء خارج من ذاتها راجعة
في ذلك على ذاتها والى ذاتها بذاتها فان هذه القوة قد تصدر عنها افاعيل من ذاتها
بمجردها لا بشيء آخر خارج عن ذاتها وكل ما صدر عنه فعل بذاته لا بشيء خارج عن ذاته
فهو جوهر قائم بذاته والا فالفعل افضل من الجوهر والذات وقد وضعت هذه القوة
غير قائمة بذاتها ولا فعالة بذاتها وذلك خلف فاذن هذه القوة في ذاتها جوهرية
الحقيقة وذلك ما اردنا ان نبين

بيان ان النفس لا تقبل الفساد

بعد ما تقرر من هذه البراهين انها جوهر واذ قد اوضحنا ان النفس الانسانية جوهر لا حاجة
له الى الجسم في قوام الذات ولا الاستحفاظ الصور العقلية ولا في الافعال الخاصة بها

١١

الا انها ربما تقوم لها في اكتسابها المعقولات مقام الآلة ثم اذا اكتسبتها لم تحتج اليه
البتة وانما اذا قويت في ذاتها فقد تبلغ من الكمال ما لا ينفع لها حينئذ حاجة عند الفعل
الى شيء جسماني ولا قوة جسمانية بل تكره اعراض شيء منها عليها وتنجو في تخرج ذاتها
لاصدار فعلها فليس اذن فساد البدن بموجب بطلان ذاتها ولا منع فعلها ولا
زوال الصور العقلية عنها ولن يعرض لها بطلان ما وراء ذلك بوجه من الوجوه
لان الجوهر لن يبطل الا بفساد عارض في موضوعه اعني ضعفا يعرض بينه وبين
صورته الممسكة له على القوام ولو كان موضوع القوة العقلية مما يقبل الضعف
او الفساد لكان ذلك في اضعف احوالها حين كونها مغلوبة في البدن مقهورة
ممنوعة عن ليس ما لها غريبة عنه فاما اذا تمكنت من الصور المعقولة فلبستها
ثم تجردت بذاتها وزال عنها الدنس الملابس لها فليست بقابلة للفساد اصلا من
جهة ضعف الذات اذ ليس هذا حال يعرض لموضوعها في ضعف ذاته على ان
اعتراض الضعف عليه ليس مما يفسده ولا من جهة زوال الصورة عنه بمعاوقة
ضد اذ الصورة المعقولة لا ينافي الاضداد في الحلول في الموضوع اذا اتضح لي عليها
واحد وحلولها في الجوهر الناطق معا فان لم تكن النفس الانسانية فاسدة وهي
فان
في البدن فليست بفاسدة ابدا وذلك ما اردنا ان نبين في ايضاح القول في
ان النفس الانسانية انما تستمد من فيض الذي تتصل بها وينيلها
طبيعة وهو في ذاته جوهر وهو مما جرت العادة بتسميته العقل الكلي والنفس
المعاني الكلية الاولية المتعلمة بها حصلت في النفس فاما ان تحصل بتصفح الجزئيات
او بفيض يتصل بها علوي على طريق الالهام لكن المعاني الكلية الاولية لو كانت تستفاد
باستقراء الجزئيات لما كان بها ثقة بل وما كانت كليات بالحقيقة ومن البين ان
هذه المعاني هي في غاية الصحة والثقة وهي علة الثقة بغيرها والصحة لغيرها فاذن
حصولها بفيض علوي ونور الذي يتصل بها فيخرجها من حد القوة الى حد الفعل وبالا
تحاد
فالفيض يعقل مثل النور اذا اتصل بالبصر فاخرجه عن حد كونه مبصرا بالقوة الى حد

الفعل وبالاتحاد به ثم من الظاهر ان هذا الفيض ان كان باتصاله بالنفس تنطبع
فيها صورة المعقولات ان هذه الصور موجودة في ذاته فاذن هو عقل بالفعل
ولا كذلك النور فانه باتصاله وحده لا ينطبع في البصر صورة شيء من المحسوسات ما لم
ينضف الى ذلك معنى اخر فلذلك لم يجب ان يكون في ذاته صور المحسوسات فتبين من ذلك
ان هذا الفيض عقل بالفعل وقد اتضح ان العقل بالفعل يجب ان يكون جوهرا فواضح
ان هذا العقل جوهر وذلك ما اردنا ان نبينه اصول القول في ان الاجرام
العلوية ذوات انفس ناطقة كل متحرك فاما ان يتحرك بالقسر او بالطبع او بالنفس
والحركة القسرية لن تدوم في ذاتها بل يعرض لها البطلان وكذلك كل شيء قسري اذ الطبعي
اول للقسري ولن يستولي القسري على الطبعي في الدوام وقد تبين في الاثار الطبيعية
ان الحركة الفلكية غير منقطعة الى حركة اخرى او سكون ما دام العالم ومن دائم فتبين
انها ليست بقسرية فهي اما طبيعية او نفسانية لكن الحركة الطبيعية هي حركة الشيء
الى مركزه الطبيعي مهما باينه شوقا الى السكون فيه ومن البين ان هذه الحركة ليست
على هذه الصفة فليست بطبيعية فبقي ان يكون نفسانية ثم ان النفس الفلكية لن تكون
نباتية لمعنيين احدهما ان النفس النباتية ليست مبدأ للحركة النقلية والثاني
ان الفلك غير متغذ ولا نام ولا مولد فلو كانت النفس النباتية موجودة له لكانت
معطلة ولا معطل في الطبيعة ولان النفس الحيوانية اما دراكة واما فعالة و
الدراكة اما الحواس الظاهرة والحاجة اليها لاجل التوقي عن المضار الخارجة وطلب
المنافع الخارجة الواقعة تحت الحس وهذه المعاني غير متقررة في الجوهر الفلكي
فاذن لو كانت له الحواس الظاهرة لكان وجودها فيه معطلا واما الحواس الباطنة
فمن الظاهر ان وجودها متعلق بسبق الاول وما لم توجد الاول لم توجد هي واعني
بالاول الحواس الظاهرة واما القوة الفعالة الموسومة بالشوقية فانها يتعلق
في افعالها بالتخيل والحس المشترك وقد بينا خلو الجوهر الفلكي عنهما فاذن وجودها
فاذن وجودها في الجوهر الفلكي معطل فهي اذن غير موجودة فيه فبقي ان النفس الفلكية

هي النفس الناطقة ومما يوضح ان الاجرام العالية ذوات نفوس ناطقة ان المانع
للاجسام عن قبول الفيض الالهي الذي ذكرناه لبستها الصور المتضادة واكتسابها الكثافة
الطبيعية بذلك والبعد عن الاعتدال الا ترى ان الاجسام البسيطة اذا تركبت ازدادت
في قبول الفيض الالهي لان التركيب ينقص من التضاد حتى اذا تركبت على غاية الاعتدال
او غاية البعد عن التضاد استعدت لقبول ذات الفيض اكمل ما يمكن قبوله والتاثرات
الالهية من البين انها تظهر اولا في الاجرام العلوية وتبتدأ من الجرم الاقصى والمتحرك الاقصى
الموسوم عند ارباب الشرائع بالعرش وتتوسط هذه الاجرام العلوية تبلغ
الى الاجرام الارضية على ما اوضحته بالبراهين الشافية العامة معدو الفلاسفة
فتبين ان هذه الافاضة اول ما تنال انما تنال الاجرام العلوية ثم ان الاجرام العلوية
في ذواتها على اقصى غاية الصفاء والتهيؤ لقبولها لبعدها عن التضاد اقصى بعد ولا عندا لها
في ذواتها ولولا ذلك في جوهرها لما صلحت لان يكون اقرب الاشياء من الامر الالهي واول
الاشياء قبولا له حتى جرى على لسان اكثر الامم ان يسدوا على السماء وعلى العرش واليه ترفع
الايدي في الدعاء فتبين ان هذه الاجسام لن تخلوا عن قبول هذا الفيض ولان هذا الفيض
انما يحصل لها اولا فيها ويصل الينا بتوسطها وكل ما قبل من الفيض جرم اعلى فهو ازكى
في ذاته حتى ينتهي قبول الفيض الى فلك القمر واما الاجرام البسيطة التي دون فلك
القمر فانها لما كانت بعيدة عن الصفو متضادة في الصور لم تصلح لقبول ذات ذلك الفيض
بل قبلت ظل ذلك الفيض وهو الصورة المكملة لذوات الاجسام الارضية الطبيعية
اعني الطبيعة ثم كلما تخلص منها من المواد حالا صار تقبل ذاتا منها وابعد من التضاد
قبلت زيادة من الفيض حتى ينتهي المواليد الى اثبات العالم الارضي وهو الانسان فلانه
اصفى جواهر العالم الارضي واعدلها وابعدها عن التضاد صار لمشابهته بهذه الصفات
للاجرام العلوية مستعدا لقبول ذات الفيض الالهي كقبولها فمن هذه الاقاويل اتضح
ان الاجرام العالية ذوات نفوس ناطقة وذلك ما اردنا ان نبينه القول
في احوال النفس عند مفارقتها النفوس الانسانية اذا فارقت وهي

هيولانية لم يتصور بعد بشيء من الصور المعقولة التي بها تقوم بالفعل عقلاً فقد اختلف
الحكماء في قوامها دون البدن فأما الإسكندر الأفروديسي المفسر فإنه كان يرى أن هذه
القوة تبطل عند فساد البدن وعليه تأول قول أرسطوطاليس وأما ثامسطيوس
فإنه يخالفه في هذا الظن ويرى أن هذه القوة باقية بعد فساد البدن وعليه تأول
قول الفيلسوف وهذا القول هو الصحيح وبه نأخذ فلنذكر الآن ما يعرض لهذه
القوة بذاتها مستعدة لقبول المعقولات الأول من الفيض الإلهي من غير حاجة إلى شيء
من الأشياء دون ذواتها وإنما كان يمنعها عن ذلك أول ما تقع في الجسم الإنساني غمور الجسم
لها وقصوره عن التهيؤ لذلك لكونه غير مستحكم التركيب بعد فإذا زال عنها هذا المعنى
سواء كانت في الجسم أو مباينة له وقعت فيها صور المعقولات الأولية والذي نذكر
على حسب النيل ولم يمكن من نيل المعقولات الثانية لأنها محتاجة في ذلك إلى تقديم
الحواس الباطنة والظاهرة واستعمال القياسات والبراهين ولن يستعد لذلك إلا في
الجسم الإنساني فإن هذه اللذة التي تنالها وإن كانت قليلة بحسب النيل فهي لذة ما وحالة
عرية عن الألم لأجل عدم المعاني المؤلمة التي نذكرها بعد فهذه الحالة لا عرية عن اللذة
بالإطلاق ولا نائلة لها على الإطلاق ولذلك قيل إن نفوس الأطفال بين الجنة والنار
أي أنها لا عديمة السعادة على الإطلاق ولا مصيبة لها على الإطلاق وأما النفوس
العامية أعني اللتي تصورت المعقولات الأول فقط فإنها إذا فارقت اختلف حالها قسمين
فأما التي تكون عارفة بشأن العقائد ومعتقدة منها عقائد وهمية فاسدة كانت أو غير
فاسدة غير مستعدة بالعقائد العقلية فحكمها أنها إذا فارقت البدن وبطلت القوى
الوهمية بجميع عقائدها وبقيت مجردة عن العقائد التي كانت لها وفي ذاتها أن عقائد
وأنها فوق العقائد الأول إلا أنها غير معروفة عندها بذواتها حنّ بها الشوق الغريزي
على تحصيلها واشتاقت إليها إذ هي كمال لها وكل واحد من الأشياء مشتاق إلى الكمال الطبيعي
غير متول دونه ما لم يعقه عائق فإذا زالت العوائق عاد الأمر الطبيعي كذلك النفس
ولئن كانت في البدن غير منبعثة الاشتياق إلى الكمالات الخاصة بها لأجل العوائق

فإنها إذا فارقت البدن وزالت العوائق عاودت الشوق الطبيعي إلى كمالها إذ عرفت
أنيته وأن لها نهاية به وقد بطلت العقائد الوهمية ولا سبيل إلى العقائد العقلية
لمثلها إلا بالقوى البدنية فهي متشوقة على الإدراك الكمال وعاجزة عن نيله فحال فهي شقية
في ذاتها مريضة في جوهرها عمياء في بصرها صماء في سمعها لا قرار لها ولا راحة أبد الآبدين
ودهر الداهرين مشتاقة إلى حالتها الأولى كما قال تعالى حاكياً عنهم رب ارجعون لعلي
أعمل صالحاً نعوذ بالله من هذه الحالة وكذلك إذا كانت طائعة للقوى البدنية
في أفعالها الخبيثة حتى استلذت بها واعتادتها فإنها إذا فارقت البدن نزعت إليها
وطلبتها وولعت بها وقد بطلت القوى والآلات الموصلة إليها وإلى هذا ينصرف

(في الهامش: ومولعا بها)

قوله تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون فهي في ذلك حليفة ألم ورهينة محنة إلا أن
هذا الخطب ليس إلا العارض مما يزايل وأما الحالة الأولى فهي الباقية العظيمة
والباكية الأليمة إذ الطبيعة مما لا يباين وأما التي تكون غير محسنة بشأن العقائد
فإنها إذا فارقت مع الصورة الأولى كان القول فيها كالقول في نفوس الصبيان ولذلك
قيل إن أكثر أهل الجنة البله وإن كانت اعتادت الأمور البدنية فإنها تنال لذلك
الألم على ما بينا إلا أنها في عاقبة الأمر تفارقها وأما النفس الكاملة في العلم المقصرة
في العمل الصالح الراكنة إلى الزخارف الدنيوية فإنها بحسب ذاتها ناجية إلا أنها
متألمة بما يفوتها من المطالب الدنيوية على حسب ما بينا ولكن الراحة من هذا الألم
أبقى للحالة ولذلك لم ير أهل السنة خلود أهل الكبائر من المؤمنين وأما إذا كانت
النفس زكية في ذاتها غير آلفة لعادات السوء متعهدة في عالم غربتها للأوضاع
الشرعية التي بها تصفو النية الخالصة التي هي تحرك ذات النفس للاطلاع إلى عالمها
والشوق إلى خالقها كما نوضحه بعد وكانت مع ذلك بالغة في العلم مرتبة تجريد
ذاتها لتصور المعقولات وكانت عقلت مبادئ الموجودات والصور المفارقة
فإنها إذا فارقت اتصلت بالفيض الإلهي عند سدرة المنتهى تحت عرش الرحمن
وفي جواره وفي عنايته الأولى ناظرة إلى ذاته كما قال تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى

وبها ناظر وقد انكشف لها جميع الحقائق وقد كانت بلدنة في دار الغرور والغربة بين
ايدي الاعدا باصابة حقيقة واحدة فكيف عند انكشاف جميع الحقائق ثم هي مع ذلك
لاتصالها في ذاتها الى جوهر الفيض الالهي الذي ذكرناه لاتصالها به وهو مدبر هذا العالم
تنال رياسة العالم وتدبيره فيصير ملكا للعالم وقد وصف الله هذه الحالة فقال عز
من قائل واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ثم الشان الاعظم والسعادة الكبرى التي لها
هناك هو ارتفاع الوسايط بينها وبين معشوقها الذي هو معشوقها ومعشوق جميع
الموجودات واليه حركتها وبسبب الوصول اليه سكونها وبالعشق له قوامها اعني
الحق المحض والخير المحض والمعشوق بذاته والمعقول الحق بذاته جل ذكره فاي فرحه
ولذة تنالها النفس مثل هذه الفرحة واللذة بل اي نعمة كهذه النعمة بل اي ملك
كهذا الملك فما اولى بالعاقل ان يسعى لتحصيلها ويكد في اقتنائها ويحترز عن الاحوال
المضادة لها المهروب عنها لذاتها كما ان هذه مرغوب فيها لذاتها وهي السعادة التي
كنا لوحنا بذكرها صدر هذه الرسالة ● القول في الطرق المودية الى
نيل السعادة ومباينة الشقاوة المقابلة لها جملة ما يلهي النفس من العوارض
الضارة بها الحاطة من مرتبتها مما قدمنا ذكرها انما هي لمطابقتها القوى الفاسدة
والطمأنينة اليها وهذه القوى على قسمين اما دراكة واما فعالة والدراكة الفاسدة
اذا اطمانت النفس اليها في عقايدها ثم فارقتها عرض لها من السوء ما قدمنا ذكره والنفس
الانسانية غير متخلصة من حبالة هذه القوة الا بعد تقدم تعرف الحقايق باتقان
العلم الفلسفي فالواجب ان لا تتقاعد عن تحصيل الفلسفة التي هي المنجاة عن ضلة
هذا القسم من القوى النفسانية الضارة بذات النفس النطقية واما القوى العاملة
وهي المسماة بالشوقية فانها تنقسم الى قوة شهوانية وغضبية وقوة مدبرة وقد
يصدر عن القوة الغضبية والشهوانية افعال بالاشتراك مثل الطمع وما اشبهه
وقد يصدر عنها افعال تختص بالاضافة الى الواحدة منها دون الاخرى فان النفس
النطقية اذا طابقت هذه القوى في افعالها الدنية فانها وان لم تكن في ذاتها دنية

اذ هي غير مستحقة فيما خلا الانسيين فانها دنية بالاضافة الى افعال القوة النطقية
كدناءة ذواتها عند ذاتها اكتسبتها عادات تقدم ذكر اضرارها بها فيجب ان يزيل عن هذه
القوى في الافعال الصادرة عنها بالاشتراك والانفراد وان يمكنها التخلص عن ضررها
اذا سكنت عنها فان احد المتمانعين اذا كان متحركا نحو مقصده وملقاه الاخر ساكنا
اوشك ان يقهر الساكن بل الواجب ان يقابلها ايضا بالتحرك الى قهرها وقمعها واذا كانت
هذه القوى غير معطلة في ذات الانسان اذ لا معطل في الطبيعة فلا يجب ان يعطلها
ايضا كل التعطيل وايضا من البين ان افعالها الصادرة عنها مستفادة من الجود الالهي
اذ كمال كل شي بجوده وحرمان الاشيا الافضال بعض جود الله الواسع ظلم ما لم يجر ذلك
بما هو فوقها في المرتبة فحينئذ يقصر اسمها اصوب وايضا لا بد في بقا العالم من استعمال
القوى الشهوانية اذ اتصال بقا الانواع بها ومن استعمال القوى الغضبية في الذب
عن المدن الفاضلة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر فاذن ليس بالواجب ان يعطل
هذه القوى كل التعطيل بل الواجب ان يتوسط بين طرفي الافراط والتفريط فلا يكون
خامد الشهوة ولا فاجرا بل يتوسط بينهما فيكون عفيفا ولا جبان القلب ولا متهورا
بل يتوسط بينهما فيكون شجاعا ولا مدبرا بقوته المدبرة عن تدبير الامور الدنياوية
فيكون غبيا ولا مقبلا اليها كل الاقبال فيكون جربزا مكارا بل يتوسط بين الامرين
ليكون ذكيا فطنا واذا غلب على الانسان احد طرفي الافراط والتفريط عالجه بالميل
حتى يعود الى التوسط فان حصل الانسان هذه المعاني الثلثة صار عدلا واذا
انضم الى الثلثة كمال القوة النظرية كان حكيما فيلسوفا ثم اذا تعهد مع ذلك تعهد
نفسه الشوق الى العالم والنزاع الى مبدعه بقطع الهمة عن هذا الامتناع عن
العالم و
جميع عوارضها الضارة ورفع الهمة والنية الخالصة التي هي تجريد ذاتها للاطلاع
الى عالمها ومبدعها حتى يصير ذلك ملكة فيها وينقطع عما سوى ذلك فيصير كالمجرد
بذاتها ويصير لها بذلك قوة على استنباط الصور المعقولة والاشراق الفعلية
بنوع فعل غير نوع قوى كما وصفنا فيما سلف وذلك لا يمكن الا باستعمال حركات ومشقات

اذا تحركت النفس لاصدارها عن ذاتها تنبهت لخلوص النية وشغلت بها عن الامور
الدنية وكانت النية الخالصة عندنا اكد وقمعها لذكر الامور الدنية اقهر وهي الاوراد
الشرعية التي ثقلها على الطبيعة والنفوس الحيوانية يعوق الاستيلاء عليها بالقهر والنية
لخالص النية والذكر وضعت كلها شاقة مثل الحركات الصلاتية والالم الجوعي والمشقة
السفرية عند قطع البلاد القاصية قصدا نحو الهياكل الالهية فاذا تعودت النفس
هذه الاحوال صارت فاضلة بالفعل دائمة الشوق الى ما من حقها ان تشتاق اليه وطلبت
الفراغ عما من حقها ان تفارقه شاكلت في طبيعتها الملائكة وصلحت لصحبتها اعني
الملائكة المدبرة للحركات في الارض بشوقها اياها الى كمالاتها بالهام الطبيعة الجزئية
لذلك وبين لنا هذه الملائكة ولئن كان جوهر الملائكة غير مدرك للحركات جزئية لها بمعنى
عارض عليها لا من حيث جوهرها وذلك المعنى يعقله في واحد واحد من الحركات لسوق
الطبيعة الملابسة لها الى ابراز كمالاتها الكامنة فيها واظهارها مما نتكلم فيه الا انهم لن
صور بعض الملائكة لا تلبس على بعض بل بعضها لبعض كالمرايا فلذلك يدرك بعضها افاعيل
بعض ويعرف بذلك الغايات الحاصلة من افاعيلها في الامور الجزئية ثم هذه النفس الزكية
اذا اطلعت على ما في ذاتها فاقت بذلك بقدمة المعرفة بالامور الجزئية وصدق الفراسة
صلحت للوحي والالهام في حال النوم واليقظة في الدنيا ثم صيرت بذلك مشاكلة الصورة
لصورتها الكاملة عند النشاة الثانية في الاخرة فتستزيد لذلك الكمال في الصورة
في العاقبة فيجب ان لا تتوانا الحكيم عن استعمال الاوضاع الشرعية واما الجهال
فلن يحصل لهم باستعمال الاوراد الشرعية اخلاص نية وهو المقصود منها وكيف
ليت شعري يتشوقون الى الدار الاخرة والمبدع الاول وما عرفوهما الا بالتوهم فان
نفس جمعت هذه المناقب فقد فازت بالسعادة العظمى في الاخرة وان نفس ضادت
هذه الافاعيل بافاعيلها فهي ممتحنة في الآخرة بالشقاوة العظمى التي قررنا امرها
فيما سلف وبمفارقة الملائكة في الدنيا واعراضهم عنها لحل مضادة طباعها لطباعهم
بل انما تحدث الملائكة الاخر لا بها فاستعمل ايها الاخ الشفيق الفاضل

هذه السيرة الفاضلة واحترز عن اضدادها واكتسب السعادة الحقيقية واحترز
عن الشقاوة الحقيقية فبالحري لن تخاف الالم الابدي وتنزع في الغبطة الابدية
وتقبل نصيحة اخيك ووليك وتترك الاغترار بزخارف هذه الدار وتقبل على
كسب خيرات الدار الالهية اقول قولي هذا واسال الله ان يشركك لما ادعوكه
فيه بفضله واحسانه انه ولي ذلك والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام
على رسوله سيدنا محمد واله اجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل



بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم بفضلك

القول في تعرف حال ما بعد الموت ان الانبياء عليهم السلام شرحوا
احوال الآخرة اتم شرح وبيان وانما بعثوا لشوق الناس اليها وتعريفهم احوالها ترغيبا
وترهيبا وتشويقا وتخويفا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد
الرسل وليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وليجزي الذين اساؤا بما عملوا
ويجزي الذين احسنوا بالحسنى عدلا منه تقدست اسماؤه وتظاهرت آلاؤه ولا يسئل
عما يفعل وهم يسئلون ففي بعض الشرايع تقرير المعاد واحواله بالروحاني وفي
بعضها تقريرها بالجسماني وفي بعضها تقرير الجزاء عاجلا وفي بعضها آجلا وليس
ولا واحد من الشرايع مثل الشريعة الاخيرة في تقرير احوال المعاد بالروحاني والجسماني
والعاجل والآجل وضرب الامثال فيها واقامة البرهان عليها وانما يعرف
حال ما بعد الموت من الانبياء عليهم السلام لانهم هم الذين نزلوا عن ذلك العالم الى
هذا العالم بنبوة ورسالة وارسالا وهم الذين اطلعوا على احواله وحيا واخبارا
والعقل المجرد كيف يتعالى الى مقادير العلوم والاخلاق حتى يرتب على كل علم
وعمل جزاء في الآخرة مقدرا عليه مناسبا له ومن المعلوم ان العلوم مترتبة
متفاضلة وانما شرفها بشرف معلوماتها ومقادير الشرف فيها مرتبة على
مقادير شرف المعلومات ومقادير السعادات لها والجزاء عليها على مقادير
الشرف فيها وكذلك الاخلاق والاعمال متفاضلة ومتمايزة بالخير والشر
والمقادير فيها عملا مما لا يستدرك الا بعقل كل عاقل الا الذي يكون مؤيدا من عند
الله تعالى بالوحي والانباء ومطلعا على ما في ذلك العالم من انواع الجزاء واما
الفلاسفة فلا يعرفون من المعاد الا مفارقة النفوس من الاجساد وبقاؤها
في ذلك العالم اما سعيدة بالعلوم التي حصلت لها والاخلاق الحسنة التي ترتبت
عليها او شقية بالجهالات التي اتصفت بها السيئة التي دنستها وهي معرفة
على اجمال وارسال من غير تفصيل بمقدار الاجزية على العلوم والاعمال ومن اعتقد

منهم ان النفوس الانسانيه اجزا صدرت عن كل ورجعت الى الكل فلا تفاضل على
نفس على نفس بالسعادة ولا تفاوت في خير عن شرير بالسعادة والشقاوه وهي
كاجزا مياه اغترفت من البحر وتمايزت بالكيزان فكسرت الكيزان ورجعت المياه
الى البحر فعلى هذا المذهب يساوي العالم والجاهل والخير والشرير وحبط العمل
وضاع وخاب السعي والكدح واستوى الشكر والكفران والطاعة والعصيان
ومن اعتقد منهم ان النفوس آثار من النفس الكل وهي كالظلال تقع على الحيوان
والاطلال وكاشراق الشمس على المعادن والنبات فتمايز الاثار بحسب القوابل
والقوابل وتتفاضل على قدر تفاضل المواضع والمحامل فاذا رفعت القوابل
تقلصت الاضوا الى قرص الشمس فلم يفضل ضو على ضو ولن تمايز ظل عن ظل وعلى
هذا المذهب ايضا ضاع كل علم وعمل واستوى كل عالم وجاهل ومن اعتقد
منهم ان النفوس جواهر حدثت عند حدوث الابدان بافاضة العقل الفعال عليها
وهي متشابهة في الجوهر متساويه في النوع وانما تمايزت بالعوارض واكتساب
العلوم واجتراح السيئات والجهالات فاذا فارقت الابدان كانت سعادتها
على مقدار ما اكتسبت من الفضايل وشقاوتها على مقدار ما اكتسبت من الرذايل
وعلى هذا المذهب اذا كانت متساوية في الجوهر فالنوع لا تكون سعادة وشقاوه
ابديه فانها لن كانت فايضة من واهب الصور فهي شريفة في الجوهر متساوية
في ذلك الشرف فيلزم لن لا تكون منها شقيه اصلا فلا تبقى شقاوتها ابد الابدين
شقيت باخلاق عارضة عليها فتلك تزول عنها ويظهر شرف الجوهر عليها وليت شعري
كيف تزول تلك الرسوم والاخلاق عنها وقد فقدت آلات الازالة وهي القوى البدنية
وابقيت عليها فهي شقيه ابدا فلم يظهر شرف الجوهر عليها وليت شعري كيف يتساوى
النفوس على هذا المذهب وهي انما حدثت بحدوث الابدان بافاضة العقل الفعال
عليها وانما تفيض عليها بحسب استعداد الامزجة القابلة لها ومن المعلوم ان
الامزجة متفاوتة فيلزم لن تكون النفوس متفاوته على حسب تفاوت الامزجة

كالنفوس النباتيه والحيوانيه وعلى هذا يبطل التساوي في النوع والجوهر وذلك
على خلاف مذهب القوم فثبت ان مذاهب الفلاسفة في المعاد كلها باطله
متناقضة فانهم بالاحرى ابو فنون ايقان الانبيا عليهم السلم الحمد لله بل اكثرهم لا
يعقلون واما مناهج النبوه في اثبات المعاد وسوق الناس اليها والاخبار
عنها فواضحة كالشمس وضحها وفي الطريق منازل منكر ونكير الفتانان مبشر وبشير
وانما صورة الملكين على صورة العملين فان كان في القلب انكار وتكذيب فصورتها
صورة منكر ونكير ولسانهما لسان منذر ونذير ويراهما بداهة وتكبر وان
كان في القلب اقرار وتصديق فصورتهما صورة مبشر وبشير ولسانهما لسان لطف
وتوقير ويراهما بكرامة وتعزيز وفي الخبر عن النبي عليه السلم اذا وضع المومن
في قبره جاءه ملك على صورة حسنة وريح طيبة ويلبس شمعه فيقعد عند
راسه فيقول المومن من انت على هذه الصورة والريح الطيبه فيقول انا صلاتك
ويجي ملك آخر على تلك الصفة فيقول انا صومك وكذلك سائر الاعمال فقد اخبر
لسان النبوه عما بعد الموت واول وارد يرد على الميت المومن الاطلاعه
على احوال الاخرة وعلمه بمقادير الاجرية على الاعمال ولن الصلاه لما كان اصلها
الدعا وانما كملت حين سخصت باركان وابعاض وسنن واداب كما كان
الاصل في النفس الانسانية النطق وانما كملت حين سخصت باركان واعضا
وابعاض ولسانا كذلك حشر الصلاه في صورة ملك وحسنها على مقدار حسن
الحركات فيها وطيبها على قدر طيب القلوب واخلاصه فيها وضياده على قدر
ضيا المناجاه فيها وهو اول ما ناله في اول المنازل فكذلك سائر الاعمال
مراتها في صورها ان كان خيرا فخيرا وان كان شرا فشرا وكلها انموذج لاحوال
المعاد يوم التناد ذلك على ملة الدعا من الصالح والفساده المنزل
الثاني سوال القبر وفي الخبر انه ياتيه الملكان فيقولان له من ربك وما دينك
ومن نبيك وهذه اسوله ثلثه هي اقل السوالات اول المنازل ان كان المومن قد

اجلهم الجواب عنه في الدنيا انطلق لسانه بالجواب في ذلك المنزل والا تلجلج لسانه
وتلجلج ببيانه واحكام الجواب في هذا العالم بان يجيب كما اجاب موسى حين قال له
فرعون من ربكما قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى اذ كان فرعون ساعيا (?)
ان الرب تعالى خالق كل شيء وينازعه في الامر والهداية فيقول انا ربكم الاعلى في الامر
لا في الخلق وما علمت لكم من اله غيري اي امر غيري ممن اعترف بالامر اختيارا كما اعترف
بالخلق اضطرارا صح منه الجواب ربي الله وديني الاسلام اي الطاعة لاولي الامر
ونبي الله هو اولى اولي الامر محمد رسول الله فيكون احكام ما ثبات الامر والاعتراف
باولي الامر والاسلام لاولي الامر ومن لم يحكم الجواب وبقيت له شبهة في الامر كانت (?)
تلك الشبهة منزلة الحدث الذي يجب استبراؤه عنه فكان عذاب القبر مقدرا عليه اذ لم
يستبرئ من البول اعني حدث الشبهة وقد قال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة
عذاب القبر منه وقد مر النبي عليه السلام بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان بكبيرة
اما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الاخر فكان لا يستنزه من البول اما النميمة
فهي بلو النفاق بان يكون هؤلاء بوجه وكلام وهؤلاء بوجه وكلام لانه لم يحكم الحجة ولم
يستر الحجة فيظن بان القول بان المجتهد مصيب في الدين انقسام الصدق والكذب فيقول
مهما صادفا فان محقان وكل مجتهد مصيب وكل ناطق محق ولا يدري ان من صدقهما
جميعا فقد كذبهما جميعا فيكون من المذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء وقد
ان هؤلاء بوجه اي ان معكم وهؤلاء بوجه اي ان معكم واما الاستنزاه من البول
فيما هو الاستبراء من الشبهة فان بقيت الشبهة في قلبه ولو كانت كلمة واحدة
مثل قطرة واحدة فقد بقي هو في عذاب القبر قبل الوصول الى الحشر وانما يكون السؤال
والجواب واللذة والعذاب في القبر للنفس الانسانية ومعها النفس الخيالية
بالعام من الالات الجسدانية التي كان بها يفهم الخطاب ويعمل بموجبه وعلمها
يشاهد ويواجد ويواجه عنها ويطلبه ولذا كان سائر الاجزاء البدنية قد
فارقها الحيوة والنماء والنشو وقد علمت حالك في النوم انك ربما ترى في النوم انك سائر

يلجلج تردد مترتب (?)

مما نزل

حال النفس ليوم (?)

في مضيق الامكنة الراجع عنه او انكسار كن في طريق لا يسعك السلوك فيه وربما ترى انك (?)
متسع من الارض في رياض وانهار وجنات لا تتمنى مفارقتها والا سامه بعثرها (?)
والنوم اخ الموت وقد قال الله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها
فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى فقد توفى الانفس التي لها الحس
والحركة وهي النفوس الحيوانية حالة الموت حين لم يحس ولم يتحرك بالارادة وتوفى الانفس
النباتية حين الموت حين لا تنمو ولا تتحرك حركة النشو في الموت اذا تضاد النفس النباتية
دون النفس الحيوانية او الخيالية كما ان النوم تضاد النفس الحيوانية دون النباتية ولهذا
يقال للذي اجاب السؤال نم نومة العروس وقد قيل الموت نوم كل والنوم
موت جزوي وفي نومة العروس لطيفة وهو ان العروس يخاف صولة الفحل الا خوف
الهجران وهو خوف من القربان والغشيان كيف تحب لذة الجماع وتفزع من صولة الناكح
وكانت نسبة النفس الانسانية الى ما قلناه من احوال الاخرة ونعيمها وجحيمها نسبة
المرأة تزف الى الناكح فربما تتعذب به سعادة ابدية وربما تشقى شقاوة ابدية
والمؤمن عروس زينت بانواع من الزينة واللباس والكافر مثل عروس رشي (?)
لانواع من الشوه والباس فكذلك راحة النوم ولذة اليقظة ولهذا الم اليقظة
وسآمة النوم وذلك عذاب القبر قد ذكر لسان النبوة سببه وكيفيته وقد قال الله تعالى
حكاية عنهم ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين احيا خلقنا واحيا امرنا فهل الى
خروج من عالم الكون والفساد الى عالم الروح والريحان من سبيل وفي الانجيل من لم
يولد مرتين ولم يحي مرتين ولم يمت مرتين لم يلج ملكوت السما حتى يلج الجمل في سم الخياط
والولادة مرتين ولادة النفس وولادة الجسد والحيوة مرتين حيوة الشخص بالروح
وحيوة الروح بالدين والموت مرتين مرة بمفارقة الروح الجسد ومرة بمفارقة
العقل الشهوة وقد قيل حتى يلج الجمل في سم الخياط معنيان احدهما تعليق بامر
مستحيل والثاني ان العمل في الدراع ينقص بذوب انتقاص الجمل بالهزال حتى
يعود الى شكل بعوضة يدخل في سم الخياط وكذلك يحمل المحرم والمعنى بملكوت السماء

عالم الكلمات على بابها وبهجتها وعلائها ورفعتها والكلمات والملكوت لفظان متعاكسان
في صورة الكتبة بميم واو وكاف وتاف لام وميم فاعرف الاشارة من العبارة
المنزل الثالث نفخ الصور وقد قيل فيه ان ذلك نفختان والسوال من النفختين
الاول قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه
اخرى فاذا هم قيام ينظرون وقيل هي ثلث نفخات نفخة الصعقة ونفخة الموت ونفخة
البعث والنفخات معبرة على الكسر والمرسة في الدعوة للهداية فمن قال بالنفختين قال احدها
يفنا هي نفخة الكسر والابطال وبها صعق المستمع عما يعتقده من المذهب الباطل والثانية
نفخة هي نفخة المرسة والتعريف وبها يقوم على استقامة وينظر الى احوال القيامة ومن قال
بالنفخات الثلث قد بها على المراتب الثلث في الدعوة الهادية ابطال الباطل وتحقيق الحق
والارشاد الى الحق وكذلك الحال في اخر الزمان الذي هو دهليز القيامة بان زمان
يكون الدعوة فيه بابطال الباطل حتى يصعق فيه المستمع فيتحير تحير الصاعق المغشي عليه
ويتلوه زمان اماتة الباطل فعلا واهلاك المبطل حسا ثم يعقبه زمان احيا الحق وبعثه
واظهار الحق ونشره واشرقت الارض بنور ربها ووضع الكتاب وجي بالنبيين والشهدا
وقضي بينهم بالحق وهم لا يظلمون والنفخات الثلث ايضا مقدرة على الذوات الثلثة
اعني اصحاب الجنة واصحاب النار ونادى اصحاب الاعراف واصحاب النار اصحاب
الجنة وفي الخبر ان صاحب الصور ملك يسمى اسرافيل وبيده الارواح كلها وفي فمه
نفوس الحيوانات كلها فينفخ في الصور نفخة القبض فيموت الخلق كلهم وينفخ فيه
نفخة الارسال والبسط فينشر الخلق كلهم وما ذكره الحكماء من اثبات عقل كلي هو
واهب الصور يشهد الشبه بنافخ الصور ولفظ الروح اخص بالروح قال الله تعالى
ولقد خلقناكم ثم صورناكم فالخلق خلق الجسد والتصوير ابداع الروح فيه على
ان الصورة تنقسم الى صورة جسمانية والى صورة روحانية والصور كلها من
واهب الصور وهو الذي ينفخ في الصور فيطير منه ارواح الخلق ويستقر كل روح
في قالبها وذلك المنزل الرابع من منازل الاخرة وهو البعث وينادي

١٧١

حال النفس بعد الحكم

ايتها العظام الناخرة واللحوم البالية والعروق المتمزقة والاعضاء المتفرقة اجتمعوا
فتجتمع الاعضاء من بطون السباع وحواصل الطيور ويغربل الارض ما يشتمل عليه
من رميم العظام ومتفرقات اجزاء الاجسام ثم يمطر عليها سحاب كالعزالي بامواه
كالمني وكل قطرة منها في كما ان الانسان انشا في النشاة الاولى من النطفة
كذلك ينشا في النشاة الاخرى من النطفة لكن النطفة الاولى نطفة هي سلالة من
طين والنطفة الثانية نطفة هي سلالة من دين تقاطرت من سحاب الكتاب
واحيت الارواح ونشرت النفوس وبعثرت في القبور وذلك حشر علينا يسير
وكما ان السلالة الطينية هي المبدا الاول كذلك السلالة الدينية هي المبدا الاول
في النشاة الاخرى وهي كلمة لا اله الا الله ثم اسدا بها وبني اقواله وافعاله في
الشريعة عليها كان لم يكن ابتدا تلك السلالة وهي اطواره وادواره في الخلقة عليها
وكما ان من فقد ذلك المبدا لم يصل الى الكمال كذلك من فقد هذا المبدا لم يصل الى
الكمال في الامر وكما ان تلك السلالة اذا ارتقت في مراتبها من النطفة والعلقة
والمضغة والعظام وكسوتها باللحم استقامت صورته في احسن تقويم ثم انشاه
خلقا فتبارك الله احسن الخالقين كذلك هذه السلالة اذا ارتقت في مراتبها
من الطهارة والصلاة والصوم والزكوة والحج والجهاد استقامت صورته
في الدين ثم يبعث يوم القيامة في الصورتين واستقامة القامتين وكان
كتابه في عليين ومن لم يرتق على هذه المراتب رد الى اسفل السافلين وكان
كتابه في سجين فصور للناس يوم القيامة في الحسن والقبح والاستقامة
والانعكاس مشابهة لصور اعمالهم في الخير والشر والهداية والضلال
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة
وظواهر الخلق على صفة بواطنهم يوم تبلى السرائر وانوار الظواهر على قدر
انوار البواطن وظلمات الظواهر على قدر ظلمات البواطن من الانسان من
هو البهيم على صورة انسان وفي المعنى ملك كريم فيحشر على معناه لا على صورته

ومنهم من هو البوم على صورة انسان وفي المعنى سبع او بهيمة فيحشر على معناه دون
صورته وهذه المواضع مزلة اقدام الناس تجنهم اذ قد ظنوا ان الروح الانسانية
ينقل من قالبه الى قالب سبع او بهيمة وليس الامر كذلك بل الامر فيه كما بيناه لان الصور
الظاهرة تحشر على مقتضى المعاني الباطنة وكما ان الغالب في الدنيا جسمانية الظاهر
المحسوس كذلك الغالب في الاخرة روحانية الباطن المعقول فيظهر الحكم على الروح
واحكامه وقواه على احكام الروح وقواها فيظهر الروح على الجسد واحكامها وقواها
على احكام الجسد وقواها وقد ورد في الشرع مصداق ذلك من لطف الاجساد حتى ان
في الغطاء من وراء سبعين حلة ومن الانهار الاربعة الماء واللبن والخمر والعسل
ثم ذلك الماء غير آسن وماء الدنيا آسن واللبن لا يتغير طعمه ولبن الدنيا يتغير والخمر لذة
لذة وخمر الدنيا مر وذلك العسل مصفى وهذا العسل غير مصفى وكذلك سائر الفواكه
متشابهة الصور مختلفة الطعوم بخلاف فواكه الدنيا والاطعمة فيها مطبوخ وفي
الدنيا غير مطبوخ ادهن بعد في تعريبها كل شهر اسبوعا وكل غذاء في الدنيا ليس يخلو
عن ثفل وليس غذاء الاخرة معه ثفل ويجد الانسان يتشامه من هذا الغذاء شبعا
ولا كدر من ثمار الجنة ولا يصدعون من خمر الجنة ولا ينزفون ويتنازعون فيها كاسا
لا لغو فيها ولا تاثيم فلما كان حال الغذاء على هذه الصفة فمن هو آكل الغذاء ان لم
يكون على صفة الروحانية حتى يكون مثل ذلك الغذاء غذاء لمثل ذلك الشخص ولو كان
جسمه على الحال التي هو عليها في هذا العالم لكان يعرض الاستحالة والتغير والسمن
والهزال والصحة والمرض وتعاقب الاركان والمرد ونا وسائر الاعراض والاحوال
فكان تعتريها السآمة والملالة والعي والكلال والغم والهم وليس ذلك صفة اهل
الجنة لان ذلك العالم اما ثواب واما عذاب محض وليس فيها شوب المنزل
الخامس اثبات العالمين اما عالم الثواب واما عالم العقاب دون عالم الكون والفساد
وكما اثبتنا عالما هو وراء الكون والفساد كذلك نثبت عالما هو دون الكون والفساد
حتى يكون عالم الكون والفساد كالمتوسط بين العالمين والحد المشترك بين الكونين

حال النفس بعد المكا

ولم نجد هذا الاثبات في الحكمة الفلسفية ووجدناه في الحكمة الشرعية فان عالما هو
خير محض وحق بحت وعقل مجرد وبقاء ومجد وسعادة ونعمة وجلال واكرام قد
وجد بالاتفاق والعقول والنفوس اليها تشتاق واياها تطلب ونحوها تميل وفيها
تسعى وعليها تتنافس وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وما هو كون وفساد
وخير وشر وحق وباطل وعقل وجهل لا يكون مقابلا لذلك العالم بالتضاد بل المقابل
والمضاد حق التقابل عالم هو شر محض وباطل بحت وجهل مجرد وخساسة وذلة
وشقاوة ونقمة وهوان وخزي فيكون كله فسادا لا كون فيه واستحق ان لا يثبت
له عالم الكون والفساد ان يحيى فيه الحيوان ويموت وذلك العالم الذي كله فساد
هو ان لا يموت ولا يحيى فقد اخطأ من ظن ان عالم الكون والفساد وعالم الطبايع
هو الجحيم الموعود في الشرع واخطأ ايضا من ظن ان النار التي هي الاثير دون فلك القمر
هي النار الموقدة التي تطلع على الافئدة فان تلك النار احد اركان الكون والفساد
وانها مشتملة على خير كثير وصلاح كلي ونظام شامل للاسباب وانها لا تطلع
على الافئدة فقط ولا يكون عليهم موصدة في عمد ممددة بل هي نار حامية من عين
آنية لا يحصل منها وجود ولا ينشأ منها نظام ولا يترتب عليها صلاح وليس لهم
فيها طعام الا من ضريع وغسلين لا يسمن ولا يغني من جوع وقد اخطأ ايضا من
حمل الجحيم الموعود على المادة المطلقة وقال هي منبع الشر والفساد المطلق
فان المادة القابلة للصور منبع الخير ومنشأ الصلاح ومبدأ الكون ولولاها
لما وجد الكون كله والعالم باسره والجسم الكلي بما فيه من انواع الموجودات
وصنوف الكائنات وقد اخطأ ايضا من حمل الجنة على العقل المجرد والنار
على الجهل المحض واستدل عليه بان الجهل هو الحاصل بالافئدة فيطلع على
الافئدة وان العقل المجرد عن المادة هو النعيم الخالص ولم البقاء والسرمد
وراء اللذة والسعادة وذلك الثواب والعقاب فيه يحصل على العقول والنفوس
والابدان ويكون الجزاء على الافعال اعني الحركات الفكرية دون الحركات القولية

والحركات الفعلية اذ كان العلم والجهل مخصوصين بالعقل فقط وكما ينشر على العلم
والجهل المخصوصين بالعقل جزاء عقلي كذلك يجب ان ينشر على الصدق والكذب المخصوص
بالنفس الناطقة جزاء نفساني ووجب ان يثبت على الخير والشر المخصوصين بالطبيعة
الانسانية جزاء طبيعي فقد احفظوا القول والعمل في الجزاء وقد ادرجوهما في العلم فكما
خص العقل المرتاض بالعلم بلذة العلم والعقل المتكبر على الامر بالم الجهل كذلك يجب
ان يخص النفس المطمئنة على الصدق بلذة الرضا فيقال ارجعي الى ربك راضية مرضية
ويخص النفس الامارة بالسوء بالم السخط ان سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون
وكذلك يجب ان يخص الطبيعة الزكية الطاهرة المفطورة على الخير بلذة النعيم
وجوه يومئذ ناعمة لسعيها راضية في جنة عالية لا تسمع فيها لاغية ويجب ان
يخص الطبيعة الخسيسة الدنية الدنسة المجبولة على الشر بالم النقمة وجوه
يومئذ خاشعة عاملة ناصبة تصلى نارا حامية تسقى من عين آنية حتى يعتبر الجزاء
على كل عمل وحركة من اعمال التكاليف وحركات الوعيد والتواطي فعلى مقتضى
الحكمة الفلسفية يجب ان يكون جزاء في المعاد على الحركات الفكرية وذلك مخصوص
بالعقل ولما كانت العقول في الجوهر متشابهة متساوية يجب ايضا ان يكون
الجزاء متساويا ولا يتفاوت الا من حيث بالكد والاجتهاد والكسل والاسترسال فذلك
لا يحل بالجوهر الاصلي في الدنيا والاخرة وعلى مقتضى ذلك يجب ان يرجع القول
كلها الى عقل واحد وتتفاوت درجاتها بتفاوت اجتهادها وجدالها ويجب
ان يحفظ الاقوال والاعمال عن الجزاء فان العقول قد حظيت بدرجاتها في العلم
وابتهجت بتصورها بها في الادراك دون العمل وقد احبطوا العمل اذ احاطوا بالطبيعة
واحبطوا النفوس اذ احبطوا القول فاذا لم يكن على القول جزاء لم يكن للنفس وجود
واذا لم يكن للطبيعة وجود لم يكن على العمل جزاء وهذا من عجيب الالزامات التي
تفرد بها خاطري واستوى عليها سمعي وناظري والحمد لله على ذلك والشكر لانبيائه
واصفيائه عليهم السلم اذ فتحوا لنا باب الحكمة الشرعية فدخلته واستغنيت به عن

حال النفس بعد الموت

الوقوف على ساير الابواب   شعر   لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم ار الا واضعا كف حاير على ذقن او قارعا سن نادم ❊ المنزل السادس
من منازل الاخرة مما اخبر عنه النبوة الاخرة الطاهرة من تطاير الكتب يمينا وشمالا
ووزن الاعمال بموازين القسط وعرض الحساب على الملك الجبار والمرور على
الصراط الممدود على متن جهنم ودخول فريق في الجنة وفريق في السعير وهي خمس
منازل اخر انضمت الى الخمسة السابقة اما تطاير الكتب فيجب لكل مكلف مكتوب
عليه كتاب عمله وكل انسان الزمناه طائره في عنقه اي عمله ونخرج له يوم القيامة
كتابا يلقاه منشورا فمن اوتي كتابه بيمينه وينقلب الى اهله مسرورا مجبورا
ومن اوتي كتابه بشماله او من وراء ظهره فسيدعوا ثبورا ولهذا كتابه في عليين
ولهذا كتابه في سجين فلكل مكلف كتاب خاص يقرا منه ما فكر بعقله وقال
بلسانه وعمل باركانه ولجميع المسلمين المكلفين كتاب عام يقرا منه كل مكلف
عمله ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا مال هذا
الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم
ربك احدا فهذا كتاب واحد ينطق باعمال العباد كلهم ينظر فيه كل مكلف فيبصر
عمله وهو شديد الشبه بمراة مجلوة يحاذي بها شطر كل عامل فيقع عليها ظلال
اعماله في الحال فسطر كلها بنظر واحد وهو لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا
احصاها وفي ذلك العالم اعني عالم الكلام وعالم العقول والنفس فلا بد من
هذه المرايا كثيرة وكما ان اللوح المحفوظ اشتمل على ما سيعمل بنو ادم ولا يغادر
صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وكل صغير وكبير مستطر ما اصابكم من مصيبة الا في
كتاب من قبل ان نبراها وكذلك الكتاب المسطور قد اشتمل على ما عمل بنو ادم
فلا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وقد تكون لجميع النفوس الانسانية مراة واحدة
يحاذي بها شطر اعمالهم فيبصر كل واحد عمله الخاص ويجعل من كل نفس مراة واحدة
يحاذي به شطره الخاص فيبصر كل واحد عمله دون عمل غيره فيصير واحده كانه كتاب مرقوم

يشاهد المقربون ورقومه نفوس في أشخاص لها أعمال في الدنيا ونفوس كثيرة خزونة
من رقوم مكتوبة ورقومها أشخاص لنفوس لها أجرية في الآخرة فتلك الرقوم في الأول
صارت نفوسا في أشخاص بهذا العالم وهذه النفوس في الآخرة صارت رقوما في كتاب
مرقوم في ذلك العالم فإن نظرت إلى ذلك الكتاب فهو واحد كتب فيه في الأول وظهر فيه
في الآخر وقوبل النسخة بالأصل فلم يشذ عنها حرف وعورض الأصل بالنسخة فلم
يغادر منه صغيرة ولا كبيرة وإن نظرت إلى نسخ ذلك الكتاب فهي كثيرة كتبت لكل واحد
ما خص كل نفس من قول وعمل وفكر فهو آخذ نفسه بعينه فقال كفى بنفسك اليوم
عليك حسيبا ثم تنشر من أعماله المكتوبة أشخاص فإن كانت أعماله أعمال خير فأشخاصه
أشخاص خير يحظى بهم ويطوف عليهم ولدان مخلدون وإذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤا
منثورا وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون وإن كانت أعماله أعمال شر فأشخاصه
أشخاص شر سادتهم أنها شجرة تخرج من أصل الجحيم طلعها كأنه رؤوس الشياطين
فليدع ناديه سندع الزبانية كلا لا تطعه واسجد واقترب وليت شعري
كيف يخفى مثل هذا التحقيق في الحكمة الفلسفية ولمن وجد هذا التقرير
وإن جرى من أسرار حكم النبوية من تقرير معقول في محسوس وصرف معقول
إلى محسوس فيحظى العامة بالمحسوس الذي هو مرآة المعقول ويحظى الخاصة
بالمعقول الذي هو مرآة المحسوس فيتلاقى المرآتان عند نظر أصحاب الكمال
فتقدر الأعمال على الأجرية والأجرية على الأعمال وليس لغير الأنبياء عليهم السلام هذا
العقد ولا هذا العهد والتحدد ومن أين لنا أن نصل إلى ذروة حقائقهم ونقف
على مدركات مساعيهم ولكن على ذلك يقال إذا ما طمحت إلى رتبة جعلت المؤانسة
منه بديلا وليس المدامة من ريقه ولكن أعلل قلبا عليلا المسئلة
السابع وزن الأعمال وثقل الميزان وخفتها إن لكل صنف من موجودات
العالم ميزانا يوزن به فيعرف مقداره فيكون الوزن لأجل معرفة الثقل
والخفة وميزانه المعيار والقبان وقد يكون لأجل معرفة الصغر والكبر حجما

وميزانه الكيل والمكيال ويرجع إلى الوزن وقد يكون لأجل معرفة الطول والعرض
بعدا وميزانه الذراع والباع والشبر والإصبع والقدم وقد يكون لأجل معرفة
العدد وميزانه العدد الطبيعي والضرب والقسمة وقد يكون لأجل معرفة الوزن
في الشعر العروض وقد يكون لأجل معرفة الأوزان والألحان في الأصوات
(وميزانه)
وميزانه الموسيقى والمناسب من الأصوات وقد يكون لأجل معرفة الإعراب
وميزانه النحو والمنطق وقد يكون لأجل معرفة الحق والباطل والعلم والجهل
وميزانه عند الحكماء المنطق وعندنا الأنبياء عليهم السلام صاحب المنطق وهم الناطقون
بالحق والحقيقة فهم الموازين القسط وكلامهم المقادير وحركاتهم الموازين
الموضوعة ليوم القيامة وأول ميزان وزنوا به الحركات الفكرية والقولية
والعملية ميزان لا إله إلا الله على شكل نفي وإثبات ما سبق النفي هو الباطل في
الأفكار والكذب في الأقوال والشر في الأفعال وما سبق الإثبات هو الحق في الأفكار
والصدق في الأقوال والخير في الأفعال وكذلك الشبهة والحجة والإقرار والإنكار
والحلال والحرام فإذا وقع في جانب النفي فهو خفيف والشيء أخف من العدم
وإذا وقع في جانب الإثبات فهو ثقيل والشيء أثقل من الوجود فمن وزن
أعماله كلها بهذا الميزان في هذا العالم لم يحتج إلى وزن آخر في ذلك العالم قال
النبي عليه السلام حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وزنوا أعمالكم قبل أن توزنوا
وقد يكون لكل عمل ميزان وقد يكون لجميع الأعمال ميزان ولذلك جمع الموازين
وأفرد والمنطق كيف يكون ميزانا وهو مختلف فيه وما به يرتفع الخلاف
لا يجوز أن يكون مختلفا فيه فهو محتاج إلى واضع وضعه فواضع المنطق هو رافع
الخلاف وقد جعل المنطق ميزان الحكمة الفلسفية ولم يجد علومهم ورثت
لا تلك الميزان فالميزان الموضوع على مثال الميزان المنهي المسئل
الثامن من منازل الآخرة عرض الحساب وترجيح الخير على الشر والبر على الحر
وتلك المقادير لا تعرف بالعقول الجزوية فرب عمل كثير لا يزن عند الله جناح

بعوضة ورب عمل يسير ولقد عبد الله جبلا احد وفي الخبر لو وضع السموات والارض
في كفة ووضع قول لا اله الا الله في كفة لرجحت بهن فاذا حوسب المرء على اعماله
فرجحت حسناته على سيئاته فهو من اهل الجنة وان رجحت سيئاته على حسناته فهو
من اهل النار الا ان يخرج من النار كلمة الشهادة في جانب الحسنات ومن يرجح جانب الحسنات
وان استوت وكيف يستوي والكلمة مرجحة وقيل هو من اصحاب الاعراف وذكر ان
ربك فان اصحاب الاعراف رجال يعرفونهم بسيماهم ويطلعون الى اصحاب الجنة مسلمين
عليهم ان سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون ولا ينظرون الى النار اختيارا واذا
صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين فكيف
يكون حالهم من يقع على حال بين الجنة والنار **المنزل التاسع** المرور على
الصراط وقد عرفت مما جاء في اثبات موجودات الاخرة مقدرة على موجودات
الدنيا فكما ان الصراط المستقيم هو صراط الذين انعمت عليهم من النبيين والصديقين
والشهدا والصالحين واليمين والشمال فيه مضلة وهو كخط مستقيم بين الظل والشمس
كذلك الصراط في الاخرة وفي الخبر ضرب الله مثلا صراطا مستقيما وعلى جنبي الصراط
ابواب مفتحة وعليها ستور مرخاة وعلى راس الصراط داع يقول ادخلوا الصراط
ولا تعوجوا وذلك هو القدر المشترك بين الجبر والقدر والغلو والتقصير والافراط
والتفريط والصراط في التنزيل طريق مستقيم وفي التاويل رجل في احسن تقويم كما ان
الميزان في التنزيل الة يعرف بها مقادير الاشيا وفي التاويل معرفة الالات وتعديد
الاسباب ومقادير الموجودات **المنزل العاشر** دخول الجنة والنار والجنة
في التنزيل بستان ملتفة بالاشجار وفي التاويل شخص مستغرق بالاسرار وقال
عليه السلام عرضت علي الجنة في عرض هذا الجدار فجنة السما غيب وجنة الارض غيب
وجنات العقول عالم الكمالات وجنات النفوس عالم العقول وجنات الطبايع
عالم النفس وعالم المركبات عالم البسايط وكل عالم فوق عالم فهو جنة عالمه
قطوفها دانية واشجارها مثمرة وانهارها جارية وقصورها مشيدة وحورها

ما للنفس بعد الموت

مقصورات في الخيام وولدانها مخلدون على الدوام والملائكة يدخلون عليهم
من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار والنار في التنزيل حفرة مملوءة
من نار يشوي الوجوه ويصلي لها الابدان وتكوى بها الجباه والجنوب والظهور
وفي التاويل شخص منكر جاحد وفي القران من العذاب الاليم من فرعون ملاك العدل
وكما ان في الجنة درجات ففي النار دركات وكما ان في الجنة اشجارا وانهارا
ففي النار اشجار تخرج من اصل الجحيم طلعها كانه رؤوس الشياطين وانهار من غسلين
لا ياكله الا الخاطئون اللهم انا نسألك الجنة ونعوذ بك من النار اللهم انفعنا
بما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا بحق المصطفى من عبادك عليهم الرحمة وصل على نبيك
محمد واله الطاهرين

كتاب
مشكاة الانوار ومصفاة الاسرار
من تصانيف الامام السعيد حجة الاسلام ابي حامد محمد بن محمد بن
محمد الغزالي الطوسي رضي الله عنه

في تفسير مشكوة الانوار للغزالي
اية الله نور السموات والارض

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم ويسر بفضلك وكرمك
الحمد لله فايض الانوار وفاتح الابصار وكاشف الاسرار ورافع الاستار والصلوة
على رسوله محمد نور الانوار وسيد الابرار وحبيب الجبار وبشير الغفار ونذير
القهار وقامع الكفار وفاضح الفجار وعلى آله واصحابه الطيبين الطاهرين من
الاخيار اما بعد فقد سالتني ايها الاخ الكريم قيضك الله لطلب السعادة
الكبرى ورشحك للعروج الى الذروة العليا وكحل بنور الحقيقة بصيرتك ونقى
عما سوى الحق سريرتك ان ابث اليك انوار الاسرار الالهية مقرونا بتاويل ما يشير
اليه ظواهر الايات المتلوة والاخبار المروية مثل قوله تعالى الله نور السموات
والارض ومعنى تمثيله ذلك بالمشكاة والزجاجة والمصباح والزيت والشجرة مع
قوله عليه السلام ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة وانه لو كشفها لاحرقت
سبحات وجهه كل من ادركه بصره ولقد ارتقيت بسوالك مرتقى صعبا تنخفض
دون اعاليه اعين الناظرين وقرعت بابا مغلقا لا يفتح الا للعلماء الراسخين
ثم ليس كل سر يكشف ويفشى ولا كل حقيقة تعرض وتجلى بل صدور الاحرار
قبور الاسرار قال بعض العارفين افشاء سر الربوبية كفر بل قال سيد الاولين
والاخرين صلوات الله وسلامه عليه ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه
الا العلماء بالله فاذا نطقوا به لم ينكره الا اهل الغرة بالله ومهما كثر اهل
الاغترار وجب حفظ الاسرار على وجه الاستار لكني ارى منشرح الصدر بالنور
منزه السر عن ظلمات الغرور فلا اشح عليك في هذا الفن بالاشارة الى لوامع
ولوائح والرمز الى حقائق ودقائق وليس الخرق في كف العلم عن اهله باقل
منه في بثه الى غير اهله شعر فمن منح الجهال علما اضاعه ومن منع المستوجبين
فقد ظلم فاقنع باشارات مختصرة وتلويحات موجزة فان تحقيق القول فيه
يستدعي تمهيد اصول وشرح فصول ليس يتسع الان وقتي وليس ينصرف
الى ذلك همي وفكري ومفاتيح القلوب بيد الله يفتحها اذا شاء كما شاء بما شاء

وانما الذي ينفتح في الوقت لي فصول ثلثة الفصل الاول في بيان ان النور
الحق هو الله تعالى وان اسم النور لغيره مجاز محض الثاني في بيان مثال
المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة والزيت والنار الثالث في معنى قوله
عليه السلام ان لله سبعين الف حجاب من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه
كل من ادركه بصره

الفصل الاول في بيان ان النور الحق هو
الله تعالى وان اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له وبيانه بان تعرف
معنى النور بالوضع الاول عند العوام ثم بالوضع الثاني عند الخواص ثم بالوضع
الثالث عند خواص الخواص ثم تعرف درجات الانوار المذكورة المنسوبة
الى خواص الخواص وحقائقها انه النور الحق الحقيقي لا شريك له فيه الاول
العامي فالنور يشير الى الظهور والظهور امر اضافي اذ يظهر الشيء لا محالة لغيره
ويبطن عن غيره فيكون ظاهرا بالاضافة وباطنا بالاضافة واضافة ظهوره
الى الادراكات لا محالة واقوى الادراكات واجلاها عند العوام الحواس
ومنها حاسة البصر والاشياء بالاضافة الى الحس البصري ثلثة اقسام منها
ما لا يبصر بنفسه كالاجسام المظلمة ومنها ما يبصر بنفسه ولا يبصر غيره كالاجسام
المضيئة كالكواكب وجمرة النار اذا لم تكن مشتعلة ومنها ما يبصر بنفسه ويبصر
به غيره ايضا كالشمس والقمر والنيران المشتعلة والنور اسم لهذا القسم الثالث
ثم تارة يطلق على ما يفيض من هذه الاجسام على ظواهر الاجسام الكثيفة
فيقال استنارت الارض ووقع نور الشمس على الارض ونور السراج على الحائط
والثوب وتارة على نفس هذه الاجسام المشرقة لانها في نفسها ايضا مضيئة وفي
الجملة فالنور عبارة عما يبصر في نفسه ويبصر به غيره هذا حده وحقيقته
بالوضع الاول

دقيقة لما كان سر النور وروحه هو الظهور للادراك
وكان الادراك موقوفا على وجود النور وعلى وجود العين الباصرة ايضا اذ النور
هو الظاهر المظهر وليس شيء ظاهرا في حق العميان ولا مظهرا فقد ساوى

الروح الباصرة النور الظاهر في كونه ركنا لا بد منه للادراك ثم يرجح عليه في
ان النور الباصر هي المدركة وبها الادراك واما النور فليس بمدرك ولا به
الادراك بل عنده الادراك فكان اسم النور بالنور الباصر احق منه بالنور المبصر فاطلقوا
اسم النور على نور العين المبصرة فقالوا في الخفاش ان نور عينه ضعيف وفي
الاعمش انه ضعيف نور بصره وفي الاعمى انه فقد نور بصره وفي السواد انه
يجمع نور البصر ويقويه وان الاجفان انما خصتها الحكمة الالهية بلون السواد
وجعل العين محفوفة بها ليجمع ضوء العين واما البياض فيفرق ضوء العين
ويضعف نوره حتى اذا بلغت العين الى البياض المشرق بل الى نور الشمس
يبهر نور العين ويمحقه كما يمحق الضعيف في جنب القوي فقد عرفت بهذا ان
الروح الباصر سمي نورا وانه لم سمي نورا وانه لم كان اولى بهذا الاسم وهذا
هو الوضع الثاني وهو وضع الخواص اعلم ان نور بصر العين موسوم
بانواع من النقصان فانه يبصر غيره ولا يبصر نفسه ولا يبصر ما بعد منه ولا
يبصر ما هو وراء الحجاب ويبصر من الاشياء ظاهرها دون باطنها ويبصر من
الموجودات بعضها دون كلها ويبصر اشياء متناهية ولا يبصر ما لا نهاية له
ويغلط كثيرا في ابصاره فيرى الكبير صغيرا والبعيد قريبا والساكن متحركا
والمتحرك ساكنا فهي سبع نقايص لا تفارق العين الظاهرة فان كان في الاعين
عين منزهة عن هذه النقايص كلها فليت شعري هل هو اولى باسم النور ام لا
فاعلم ان في قلب الانسان عينا هذه صفة كمالها وهي التي يعبر عنها
تارة بالعقل وتارة بالروح وتارة بالنفس الانساني ودع عنك العبارات
فانها اذا كثرت اوهمت عند الضعيف البصر كثرة المعاني فنعني به المعنى
الذي يتميز به العاقل عن الطفل الرضيع والبهيمة وعن المجنون ولنسميه
عقلا متابعة للجمهور في الاصطلاح فنقول العقل اولى بان يسمى نورا
من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النقايص السبع اما الاول فهو لان

يبهر القمر ضياء على ضوء الكواكب صح
حقيقة

العين لا تبصر نفسها والعقل يدرك غيره ويدرك نفسه ويدرك صفات نفسه
اذ يدرك نفسه قادرا وعالما ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلم نفسه
وعلمه بعلمه بعلم نفسه الى غير نهاية وهذه خاصية لا يمكن ان تدرك بآلة
الاجسام ووراءه سر يطول شرحه الثاني ان العين لا تبصر ما بعد عنه
ولا ما قرب منه قربا مفرطا والعقل يستوي عنده القريب والبعيد يعرج
في لحظة بطرفه الى اعلى السموات رقيا وينزل في لحظة الى تخوم الارضين
هويا بل اذا حققت الحقائق انكشف انه منزه عن ان تحوم بجنبات قدسه القرب
والبعد الذي يفرض بين الاجسام فانه انموذج من نور الله تعالى ولا يخلو
الانموذج عن محاكاة ولذلك لا يرقى الى ذروة المساواة وهذا ربما هزك
للتفطن لسر قوله عليه السلام ان الله خلق ادم على صورته فلست ارى الان
الخوض في بيانه الثالث ان العين لا تدرك ما وراء الحجب والعقل يتصرف
في العرش والكرسي وما وراء حجب السموات وفي الملأ الاعلى والملكوت
الاسمى تصرفه في عالمه الخاص ومملكته القريبة اعني بدنه الخاص بل الحقائق
كلها لا تحتجب عن العقل وانما حجاب العقل حيث يحجب من نفسه لنفسه بسبب
صفات هي مقارنة تضاهي حجاب العين من نفسه عند تغميض الاجفان وستعرف
هذا في الفصل الثالث من الكتاب الرابع ان العين تدرك من الاشياء ظاهرها
وسطحها الاعلى دون باطنها بل قوالبها وصورها دون حقائقها والعقل
يتغلغل الى بواطن الاشياء واسرارها ويدرك حقائقها وارواحها ويستنبط
علتها وسببها وغايتها وحكمتها وانه مم خلق وكيف خلق ولم خلق ومن كم
معنى جمع وركب وعلى اي مرتبة في الوجود نزل وما نسبته الى خالقه
وما نسبته الى ساير مخلوقاته الى مباحث اخر يطول شرحها نرى الايجاز
فيها اولى الخامس ان العين تبصر بعض الموجودات اذ تقصر عن جميع
المعقولات وعن بعض المحسوسات اذ لا تدرك الاصوات والطعوم والروايح

والحرارة والبرودة والقوى المدركة اعني قوة السمع والبصر والشم والذوق
بل الصفات الباطنة النفسانية كالفرح والسرور والحزن والغم واللذة
والعشق والقدرة والشهوة والارادة والعلم الى غير ذلك من موجودات
لا تحصى ولا تعد فهو ضيق المجال مختصر المجرى لا يتبعه مجاوزة عالم الاشكال
والالوان وهما اخس الموجودات فان الاجسام في اصلها اخس اقسام الموجودات
والالوان والاشكال من اخس اعراضها والموجودات كلها مجال العقل اذ يدرك
هذه الموجودات التي عددناها وما لم نعدها وهو الاكثر ويتصرف في جميعها
ويحكم عليها حكما يقينيا صادقا فالاسرار الباطنة عنده ظاهرة والمعاني الخفية
عنده جلية فمن اين للعين الظاهرة مساماته ومجاراته في استحقاق اسم
النور كلا انه نور بالاضافة الى غيره ولكنه ظلمة بالاضافة اليه بل هو
جاسوس من جواسيسه وكله باخس خزائنه وهي خزانة الالوان والاشكال
ليرفع الى حضرته اخبارها فيقضي فيها بما يقتضيه رايه الثاقب وحكمه النافذ
والحواس الخمس جواسيسه وله في الباطن جواسيس سواهم من خيال ووهم
وفكر وذكر وحفظ ووراءهم خدم وجنود مسخرة له في عالمه الخاص
يستسخرهم ويتصرف فيهم استسخار الملك عبيده بل اشد وشرح ذلك يطول
في كتاب عجايب القلب من كتب الاحيا السادس ان العين لا تبصر ما
لا نهاية له فانها تبصر صفات الاجسام والاجسام لا تتصور الا متناهية و
العقل يدرك المعلومات والمعلومات لا تتصور ان تكون متناهية نعم
اذا لاحظ العلوم المفصلة فلا يكون الحاضر الحاصل عنده الا متناهيا ولكن
في قوته ادراك ما لا نهاية له وشرح ذلك يطول فان اردت مثالا فخذه من
الجليات فانه يدرك الاعداد ولا نهاية لها بل يدرك تضعيفات الاثنين والثلاثة
وسائر الاعداد ولا يتصور لها نهاية ويدرك انواعا من النسب بين
الاعداد لا يتصور التناهي عليها بل يدرك علمه بالشي وعلمه بعلمه بالشي ا

تضعيفات صح

وعلمه بعلمه بقوته في اجزاء الوجود

وعلمه بعلمه فقوته في ذلك الوجه ايضا لا تقف عند نهاية السابع
ان العين تبصر الكبير صغيرا فترى الشمس في مقدار مجن والكواكب في صورة
دنانير منثورة على بساط ازرق والعقل يدرك ان الكواكب والشمس اكبر اضعافا من
الارض اضعافا مضاعفة وترى الكواكب ساكنة بل الظل بين يديه ساكنا وترى
الصبي ساكنا في مقداره والعقل يدرك ان الصبي متحرك في نشوه وتزايده على الدوام
والظل متحرك دائما والكواكب تتحرك في كل لحظة اميالا كثيرة كما قال صلى الله عليه وسلم
لجبريل عليه السلام ازالت الشمس فقال لا نعم فقال صلى الله عليه وسلم كيف تقول لا نعم قال من حين قلت لا الى ان
قلت نعم قد تحرك الفلك مسيرة خمسمائة عام وانواع غلط البصر كثيرة والعقل
منزه عنها فان قلت نرى العقلاء يغلطون في نظرهم فاعلم ان خيالاتهم
واوهامهم واعتقاداتهم يظنون احكام العقل فالغلط منسوب اليها وقد شرحنا
مجامعها في كتاب معيار العلم وكتاب محك النظر فاما العقل اذا جرد عن غشاوة
الوهم والخيال لم يتصور ان يغلط بل راى الاشيا على ما هي عليها وفي تجريده عسر
عظيم وانما يكمل تجرده عن هذه النوازع بعد الموت وعند ذلك ينكشف الغطا
وتنجلي الاسرار ويصادف كل احد ما قدم من خير او شر محضرا اذ يصادف صحيفة
لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وعنده يقال له فكشفنا عنك غطاءك فبصرك
اليوم حديد وانما الغطا غطا الوهم والخيال وغير ذلك وعنده يقول المغرور
باوهامه وخيالاته ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا الايه فقد عرفت بهذا
ان العين اولى بالنور من النور المعروف ثم عرفت ان العقل اولى باسم النور
من العين بل بينهما من التفاوت ما يصح معه ان يقال انه اولى بل الحق انه
المستحق للاسم دونه دقيقة اعلم ان العقول وان كانت مبصرة
فليس المبصرات كلها عندها على وتيرة واحدة بل بعضها تلوح عندها كانها حاضرة
كالعلوم الضرورية مثل علمه بان الشي الواحد لا يكون قديما حادثا ولا
يكون موجودا معدوما والقول الواحد لا يكون صدقا كذبا وان الحكم اذا

ثبت لشي جوازه ثبت لمثله وان الاخص اذا كان موجودا كان الاعم واجب
الوجود فاذا وجد السواد فقد وجد اللون واذا وجد الانسان فقد وجد
الحيوان واما عكسه فلا يلزم في العقل اذ لا يلزم من وجود اللون وجود السواد
ولا من وجود الحيوان وجود الانسان الى غير ذلك من القضايا الضرورية في
الواجبات والجائزات والمستحيلات ومنها ما لا يقارن العقل في كل
حال اذا عرض عليه بل يحتاج الى ان يهز اعطافه ويستورى زناده فينبه عليه
بالتنبيه كالنظريات وانما ينبهه كلام الحكمة فعند اشراق نور الحكمة يصير
العقل مبصرا بالفعل بعد ان كان مبصرا بالقوة واعظم الكلام الحكمة كلام الله تعالى
ومن جملة كلامه القرآن خاصة فيكون منزلة آيات القرآن عند عين العقل
منزلة نور الشمس عند العين الظاهرة اذ به يتم الابصار فبالحري ان يسمى
القرآن نورا كما يسمى نور الشمس نورا فمثال القرآن نور الشمس ومثال العقل
نور العين وبهذا يفهم معنى قوله تعالى فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي
انزلناه وقوله تعالى قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا

ورى الزند خرجت ناره
اوريته ووريته
واستوريته
ق

تكملة لهذه الدقيقة وقد مضى من هذا ان العين عينان ظاهرة
وباطنة فالظاهرة من عالم الحس والشهادة والباطنة من عالم آخر وهو
عالم الملكوت ولكل عين من العينين شمس ونور عنده يصير كامل الابصار احدهما
ظاهرة والاخرى باطنة فالظاهرة من عالم الشهادة وهي الشمس المحسوسة و
الباطنة من عالم الملكوت وهو القرآن وكتب الله المنزلة ومهما انكشف
لك هذه الاسرار كشفا تاما فقد انفتح لك اول باب من الملكوت وفي هذا العالم
عجائب يستحقر بالاضافة اليها عالم الشهادة ومن لم يسافر الى هذا العالم
وقعد به القصور في حضيض عالم الشهادة فهو بهيمة بعد محروم عن خاصية
الانسانية بل اضل من البهيمة فان البهيمة لم تؤيد باجنحة الطيران الى
هذا العالم ولذلك قال تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل واعلم ان عالم

الشهادة

الشهادة بالاضافة الى عالم الملكوت كالقشر بالاضافة الى اللب وكالصورة
والقالب بالاضافة الى الروح وكالظلمة بالاضافة الى النور وكالسفل بالاضافة
الى العلو فلذلك يسمى عالم الملكوت العالم العلوي والعالم الروحاني والعالم النوراني
وفي مقابلته السفلي والجسماني والظلماني ولا تظنن انا نعني بالعالم العلوي
السموات فانها علو وفوق في حق عالم الحس والشهادة ويشاركنا في ادراكه
البهائم واما العبد فلا ينفتح له باب الملكوت ولا يصير ملكوتيا الا ويبدل
في حقه الارض غير الارض والسموات فيكون كل ما دخل تحت الوهم والخيال
ارضه ومن جملته السموات وكل ما ارتفع عن الحس سماءه وهذا هو المعراج الاول
لكل سالك ابتدأ سفره الى قرب الحضرة الربوبية فالانسان مردود الى اسفل
السافلين ومنه يترقى الى العالم الاعلى اما الملائكة فانهم من جملة عالم الملكوت
عاكفون في حضرة القدس ومنها يشرفون الى العالم الاسفل ولذلك قال
صلى الله عليه ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم افاض عليهم من نوره وقال
عليه السلام ان لله ملائكة هم اعلم باعمال العباد منهم والانبياء اذا بلغ معراجهم
المبلغ الاقصى واشرفوا منها الى اسفل ونظروا من فوق الى تحت اطلعوا
ايضا على قلوب العباد واشرفوا على جملة من علوم الغيب اذ من كان
في عالم الملكوت كان عند الله وعنده مفاتح الغيب اي من عنده تنزل اسباب
الموجودات في عالم الشهادة اذ عالم الشهادة اثر من آثار ذلك العالم يجري
منه مجرى الظل بالاضافة الى الشخص ومجرى الثمرة بالاضافة الى المثمر والمسبب
بالاضافة الى السبب ومفاتح معرفة المسببات لا توجد الا من الاسباب
ولذلك كان عالم الشهادة مثالا لعالم الملكوت كما سيأتي في بيان المشكاة
والمصباح والشجرة لان المسبب لا يخلو عن موازاة السبب ومحاكاته نوعا
من المحاكاة على قرب او على بعد وهذا لان له غور عميق ومن اطلع
على كنه حقيقته انكشف له حقائق امثلة القرآن **دقيقة**

نرجع الى حقيقة النور فنقول ما يبصر نفسه وغيره اولى باسم النور وان
كان من جملته ما يبصر غيره ايضا مع انه يبصر نفسه وغيره فهو اولى باسم النور
من الذي لا يؤثر في غيره اصلا بل بالحري ان يسمى سراجا منيرا لفيضان انواره
الى غيره وهذه الخاصية توجد للروح القدسي النبوي اذ تفيض بواسطته انوار
المعارف على الخلائق وبهذا يعرف معنى تسمية الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم
سراجا منيرا والانبيا كلهم سرج وكذلك العلما ولكن التفاوت بينهم لا يحصى
دقيقة اذا كان اللائق بالذي يستفاد منه انوار الابصار ان يسمى
سراجا فالذي يقتبس منه السراج جدير بان يكنى عنه بالنار وهذه السرج الارضية
انما تقتبس في اصلها من انوار علوية والروح القدسي النبوي يكاد زيته يضي
ولو لم تمسسه نار وانما يصير نورا على نور اذا مسته النار وبالحري ان يكون
مقتبس الارواح الارضية هي الالهية العلوية التي وصفها علي وابن عباس
رضي الله عنهما فقالا في الروح المذكور في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة
ان لله ملكا له سبعون الف وجه في كل وجه سبعون الف لسان يسبح الله تعالى
بجميعها وهو الذي قوبل بالملائكة كلهم فقال تعالى يوم يقوم الروح والملائكة
صفا فهي اذا اعتبرت من حيث تقتبس منها السرج الارضية لم يكن لها مثال
الا النار وذلك لا يؤنس الا من جانب الطور دقيقة الانوار السماوية
التي تقتبس منها الانوار الارضية ان كان لها ترتيب بحيث تقتبس بعضها من
بعض فالاقرب من المنبع اولى باسم النور لانه اعلى رتبة ومثال ذلك
ترتيبه في عالم الشهادة لا تدركه الا بان تفرض ضوء القمر داخلا في كوة بيت
واقعا على مراة منصوبة على حايط ومنعكسا منه على حايط اخر في مقابلتها
ثم منعطفا منها الى الارض بحيث تستنير الارض فانت تعلم ما على الارض
من النور تابع لما على الحايط وما على الحايط تابع لما على المراة وما على المراة
تابع لما على القمر وما في القمر تابع لما في الشمس اذ منها يشرق النور على القمر

لكن صح

ان صح

وهذه

وهذه الاربعة مترتبة بعضها اعلى واكمل من بعض ولكل واحد مقام
معلوم ودرجة خاصة لا يتعداه فاعلم انه قد انكشف لارباب البصاير
ان الانوار الملكوتية انما وجدت على ترتيب وان المقرب هو الاقرب الى النور
الاقصى والابعد لن يكون رتبة اسرافيل فوق رتبة جبريل وان فيهم الاقرب
بقرب درجته من الحضرة الربوبية التي هي منبع الانوار كلها وان فيهم الادنى
وبينهما درجات لا تستقصى على الاحصا وانما المعلوم كثرتهم وترتيبهم في مقاماتهم
وصفوفهم وانهم كما وصفوا به انفسهم اذ قالوا انا لنحن الصافون وانا لنحن
المسبحون دقيقة اذا عرفت ان للانوار كلها ترتيبا فاعلم انها لا تتسلسل
الى غير نهاية بل ترتقي الى منبع اول هو النور لذاته وبذاته ليس يأتيه النور من غيره
ومنه تشرق الانوار كلها على ترتيبها فانظر الان الى ان اسم النور احق واولى
بالمستنير المستعير نوره من غيره او بالنير في ذاته المنير لما سواه فما عندي
انه يخفى عليك الحق فيه وتحقق ان اسم النور احق بالنور الاقصى الذي لا نور
فوقه ومنه ينزل النور الى غيره حقيقة بل اقول ولا ابالي ان اسم
النور على غير النور الاول مجاز محض اذ كل ما سواه اذا اعتبر ذاته من
حيث ذاته لا نور له بل نورانيته مستعارة من غيره ولا قوام لنورانيته
المستعارة بنفسها بل الى غيرها ونسبة المستعار الى المستعير مجاز محض
افترى فرسا وثيابا ومركبا وسرجا وركبه في الوقت الذي اركبه المعير
على الذي رسمه له غني بالحقيقة او بالمجاز وان المعير هو الغني او المستعير
كلا بل المستعير فقير في نفسه كما كان وانما الغني هو المعير الذي منه الاعطا
والاعارة واليه الاسترداد والانتزاع فاذا النور الحق الذي بيده الخلق
والامر ومنه الانارة اولا والادامة ثانيا فلا شريك له لا احد معه في حقيقة
هذا الاسم ولا في استحقاق هذا الاسم الا من حيث يسميه به ويتفضل عليه
كما يتفضل المالك على العبد اذا اعطاه مالا ثم سماه مالكا ومهما انكشف للعبد

ان من استعار

هذه الحقيقة علم انه وماله لمالكه على التفرد ولا شريك له فيه اصلا البتة

حقيقة مهما عرفت ان النور يرجع الى الظهور والاظهار ومراتبه فاعلم
انه لا ظلمة اشد من كتم العدم لان المظلم سمي مظلما لانه ليس يظهر للابصار
اذ ليس يصير موجودا للبصر مع انه موجود في نفسه فالذي ليس موجودا لا
لنفسه ولا لغيره كيف لا يستحق ان يكون هو الغاية في الظلمة وفي مقابلته
الوجود فهو النور فان الشيء ما لم يظهر في ذاته لا يظهر لغيره والوجود ايضا ينقسم
الى ما للشيء من ذاته والى ما له من غيره وما له الوجود من غيره فوجوده مستعار
لا قوام له بنفسه بل اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض وانما هو
موجود من حيث نسبته الى غيره وذلك ليس بوجود حقيقي كما عرفت في مثال
استعارة الثوب والغنى فالموجود الحق هو الله تعالى

حقيقة الحقائق

من ههنا ترقى العارفون من حضيض المجاز الى يفاع الحقيقة واستكملوا
معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية ان ليس في الوجود الا الله تعالى وان كل
شيء هالك الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا
وابدا لا يتصور الا كذلك فان كل ما سواه اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو
عدم محض واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول الحق
رؤي موجودا لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجده فيكون الموجود
وجه الله فقط ولكل شيء وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فهو باعتبار
وجه نفسه عدم وباعتبار وجه الله تعالى موجود فاذا كل شيء هالك الا وجهه
ازلا وابدا ولم يفتقروا الى قيام القيامة ليسمعوا نداء المنادي لمن الملك
اليوم لله الواحد القهار بل هذا النداء لا يفارق سمعهم ابدا ولم يفهموا
من معنى قوله الله اكبر انه اكبر من غيره حاشا لله اذ ليس في الوجود معه
غيره حتى يكون اكبر منه بل ليس لغيره رتبة المعية بل رتبة التبعية بل
ليس لغيره وجود الا من الوجه الذي يليه فالموجود وجهه فقط ومحال ان يقال

انه

انه اكبر من وجهه بل معناه انه اكبر من ان يقال له اكبر بمعنى الاضافة والمقايسة
واكبر من ان يدرك غيره كنه كبريائه نبيا كان او ملكا بل لا يعرف الله كنه معرفته
الا الله بل كل معروف داخل تحت سلطنة العارف واستيلائه دخولا ما
وذلك ينافي الجلال والكبرياء وهذا له تحقيق ذكرناه في كتاب المقصد الاقصى
في معاني اسماء الله الحسنى

اشارة

العارفون بعد العروج الى سماء الحقيقة
اتفقوا على انهم لم يروا في الوجود الا الواحد الحق لكن منهم من كانت له هذه الحالة
عرفانا علميا ومنهم من صار له ذلك حالا ذوقيا وانتفت عنهم الكثرة بالكلية و
استغرقوا بالفردانية المحضة واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين
فيه ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر انفسهم ايضا فلم يكن عندهم الا الله
فسكروا سكرا رفع دونه سلطان عقولهم فقال احدهم انا الحق وقال
الاخر سبحاني ما اعظم شاني وقال الاخر ما في الجبة الا الله وكلام العشاق في
حال السكر يطوى ولا يحكى فلما خف عنهم سكرهم وردوا الى سلطان العقل
الذي هو ميزان الله في الارض عرفوا ان ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه
الاتحاد مثل قول القائل في حال فرط عشقه انا من اهوى ومن اهوى انا
ولا يبعد ان يفاجئ الانسان مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة قط فيظن ان
الصورة التي في المرآة متحدة بها ويرى الخمر في الزجاج فيظن ان الخمر لون
الزجاج واذا صار ذلك عنده مألوفا ورسخ فيه قدمه استعف شعر

رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها فتشاكل الامر
فكانما خمر ولا قدح وكانما قدح ولا خمر

وفرق بين ان يقول الخمر قدح وبين ان يقول كانه
القدح وهذه الحالة اذا غلبت سميت بالاضافة الى صاحب الحالة فناء بل فناء
الفناء لانه فني عن نفسه وفني عن فنائه فانه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال
ولا بعدم شعوره بنفسه ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر
بنفسه وتسمى هذه الحالة بالاضافة الى المستغرق به بلسان المجاز اتحادا

انفسهم

وبلسان الحقيقة توحيدا ووراء هذه الحقايق اسرار يطول الخوض فيها. خاتمة
لعلك تشتهي ان تعرف وجه اضافة نوره الى السموات والارض بل وجه كونه في
ذاته نور السموات والارض ولا ينبغي ان يخفى ذلك عليك بعد ان عرفت انه النور ولا نور سواه
وانه كل الانوار وانه النور الكلي لان النور عبارة عما الاشيا تنكشف به واعلى منه
ما ينكشف به وله ومنه وليس فوقه نور منه اقتباسه واستمداده بل ذلك له
في ذاته من ذاته لذاته لا من غيره ثم عرفت ان السموات والارض مشحونة نورا من
طبقتي النور اعني المنسوب الى البصر والبصيرة اعني الحس والعقل اما البصري
فما نشاهده في السموات من الكواكب والشمس والقمر وما نشاهده في الارض من
الاشعة المنبسطة على كل ما على الارض حتى ظهرت به الالوان المختلفة خصوصا
في الربيع وعلى كل حال في الحيوانات والمعادن واصناف الموجودات ولولاها
لم يكن للالوان ظهور بل وجود ثم ساير ما يظهر للحس من الاشكال والمقادير يظهر
تبعا للالوان ولا يتصور ادراكها الا بواسطتها واما الانوار العقلية المعنوية
فالعالم الاعلى مشحون بها وهي جواهر الملايكة والعالم الاسفل مشحون بها وهي
الحيوانية ثم الانسانية وبالنور الانساني السفلي ظهر نظام السفلي كما بالنور
الملكي ظهر نظام العالم العلوي وهو المعنى بقوله تعالى انشاكم من الارض و
استعمركم فيها وقال عز وجل ليستخلفنهم في الارض ويجعلكم خلفا في الارض وقال
تعالى اني جاعل في الارض خليفة فاذا عرفت هذا عرفت ان العالم باسره مشحون
بالانوار الظاهرة البصرية والباطنة العقلية ثم عرفت ان السفلية فايضة
بعضها من بعض فيضان النور من السراج وان السراج هو الروح النبوي القدسي
وان الارواح القدسية النبوية مقتبسة من الارواح العلوية اقتباس السراج
وان العلويات بعضها مقتبسة من بعض وان بينها ترتيب مقامات ثم ترقى
جملتها الى نور الانوار ومعدنها ومنبعها الاول وان ذلك هو الله وحده لا شريك
له وان ساير الانوار مستعارة وانما الحقيقي نوره فقط وان الكل نوره بل هو

الكل

الكل بل هو الا هوية لغيره الا بالمجاز فاذا لا نور الا هو وساير الانوار انوار من
الوجه الذي يليه لا من ذاته فوجه كل ذي وجه اليه موليه فاينما تولوا فثم وجه
الله فاذا لا اله الا هو فان الاله عبارة عما الوجوه موالاة نحوه بالعبادة والتاله
اعني وجوه القلوب فانها الانوار بل كما لا اله الا هو فلا هو الا هو لان هو
عبارة عما اليه اشارة كيف ما كان ولا اشارة الا اليه بل كلما اشرت اليه فهو
بالحقيقة وان كنت لا تعرفه انت لغفلتك عن حقيقة الحقايق التي ذكرناها
ولا اشارة الى نور الشمس بل الى الشمس وكلما في الوجود فنسبته اليه في ظاهر
المثال كنسبة النور الى الشمس فاذا لا اله الا الله توحيد العوام ولا هو الا هو
توحيد الخواص لان هذا اخص واتم واشمل واحق وادق وادخل لصاحبه
في الفردانية المحضة والوحدانية الصرفة ومنتهى معراج الخلايق مملكة
الفردانية وليس وراء ذلك مرقى اذ المرقى لا يتصور الا بكثرة فانه نوع اضافة يستدعي
ما منه الارتقاء وما اليه الارتقاء واذا ارتفعت الكثرة حقت الوحدة وبطلت
الاضافات وطاحت الاشارات فلم يبق علو وسفل ونازل ومرتفع استحال
الترقي واستحال العروج فليس وراء الاعلى علو ولا مع الوحدة كثرة ولا مع
انتفاء الكثرة عروج فان كان من تغير حال فالنزول الى السما الدنيا اعني الاشراف
من علو الى سفل لان الاعلى له اسفل وليس له اعلى فهذا غاية الغايات ومنتهى
الطلبات يعلمه من يعلمه وينكره من يجهله وهو من العلم الذي هو كهيئة المكنون
الذي لا يعلمه الا العلما بالله فاذا نطقوا به لم ينكره الا اهل الغرة بالله ولا
يبعد ان العلما قالوا ان النزول الى السما الدنيا هو نزول ملك فقد توهم بعض
العارفين ما هو ابعد منه اذ قال هو المستغرق بالفردانية انفاذه نزول
الى السما الدنيا فان ذلك هو نزوله الى استعمال الحواس في تحريك الاعضا واليه
الاشارة بقوله صرت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي
ينطق به فاذا كان هو سمعه وبصره ولسانه فهو السامع والباصر والناطق

اذ الاعضاء واليه الاشارة بقوله مرضت فلم تعدني وتحركات هذا الموحد من السماء
الدنيا واحساساته كالسمع والبصر من سماء فوقه وعقله فوق ذلك وهو
يترقى من سماء العقل الى تمام سبع طبقات ثم بعده يستوي على عرش الوحدانية
ومنه يدبر الامر لطبقات سمواته فربما نظر الناظر اليه فاطلق القول بان الله
خلق آدم على صورة الرحمن الى ان يمعن النظر فيعلم ان ذلك تاويله كقول القائل
انا الحق وسبحاني بل كقوله مرضت فلم تعدني وكنت سمعه وبصره ولسانه
واذا انتهى قبض عنان البيان فما اراك تطيق اكثر من هذا القدر مساعدة
لعلك لا تسمو الى هذا الكلام بهمتك بل تقصر دون ذروته فخذ اليك
كلاما اقرب الى فهمك واوفق لضعفك واعلم ان معنى كونه نور السموات
والارض تعرفه بالنسبة الى النور الظاهر البصري فاذا رأيت انوار
الربيع وخضرته مثلا في ضياء النهار فلست تشك في انك ترى الالوان وربما
ظننت انك لست ترى مع الالوان غيرها فانك تقول لست ارى مع الخضرة غير
الخضرة ولقد اصر على هذا اقوام وزعموا ان النور لا معنى له وانه ليس مع
الالوان غير الالوان فانكروا وجود النور مع انه اظهر الاشياء فكيف لا
وبه يظهر الاشياء وهو الذي يبصر في نفسه ويبصر به غيره لكن عند غروب
الشمس وغيبة السراج ووقوع الظل ادركوا تفرقة ضرورية بين محل
الظل وبين موقع الضياء فاعترفوا بان النور معنى وراء الالوان يدرك مع
الالوان حتى كانه لشدة اتحاده لا يدرك ولشدة ظهوره لا يخفى وقد يكون
الظهور سبب الخفاء والشيء اذا جاوز حده انعكس على ضده فاذا عرفت هذا
فاعلم ان ارباب البصائر ما رأوا شيئا الا رأوا الله تعالى معه وزاد
على هذا بعضهم فقال ما رأيت شيئا الا رأيت الله قبله لان منهم من يرى الاشياء
به ومنهم من يرى الاشياء فيراه والى الاول الاشارة بقوله تعالى اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد والى الثاني الاشارة بقوله سنريهم آياتنا في

في الآفاق وفي انفسهم فالاول صاحب مشاهدة والثاني صاحب استدلال
بآية والاول درجة الصديقين والثاني درجة العلماء الراسخين وليس بعدهما
الا درجة الغافلين المحجوبين فاذا عرفت هذا فاعلم انه كما ظهر كل شيء
للبصر بالنور الظاهر فقد ظهر كل شيء للبصيرة الباطنة بالله فهو مع كل شيء
لا يفارقه ثم يظهر كل شيء كما ان النور مع كل شيء وبه يظهر ولكن بقي ههنا
وهو ان النور الظاهر يتصور ان يغيب بغروب الشمس ويحجب حتى يظهر الظل
واما النور الباطن الالهي الذي به يظهر كل شيء ولا يتصور غيبته بل يستحيل
تغيره فيبقى دائما مع الاشياء فانقطع طريق الاستدلال بالتفرقة ولو تصور
غيبته لانهدت السموات والارض ولادرك به من التفرقة ما يضطر معه
الى المعرفة بما به ظهرت الاشياء ولكن لما تساوت الاشياء كلها على نمط واحد
في الشهادة لوحدانية خالقها اذ كل شيء يسبح بحمده لا بعض الاشياء وفي جميع
الاوقات لا بعض الاوقات ارتفعت التفرقة الطريق اذ الطرق الظاهرة
معرفة الاشياء بالاضداد فما لا ضد له ولا تغير له تتشابه الاحوال في الشهادة
له فلا يبعد ان يخفى ويكون خفاؤه لشدة جلائه والغفلة عنه لاشراق
ضيائه فسبحان من اختفى عن الخلق لشدة ظهوره واحتجب عنهم لاشراق
نوره وربما لم يفهم ايضا كنه هذا الكلام بعض القاصرين فيفهم من قولنا
ان الله تعالى مع كل شيء كالنور مع الاشياء في كل مكان تعالى وتقدس عن
النسبة الى المكان بل لعل الابعد عن اثارة هذا الخيال بل نقول انه كل شيء
وانه فوق كل شيء وانه مظهر كل شيء والمظهر لا يفارق المظهر في معرفة
صاحب البصيرة فهو الذي نعني بقولنا انه مع كل شيء ثم لا يخفى عليك ان كل
المظهر قبل المظهر مع انه معه لكنه معه بوجه وقبله بوجه فلا تظنن انه
متناقض واعتبر بالمحسوسات التي هي درجتك في العرفان فانظر كيف تكون
حركة اليد مع حركة ظل اليد وقبله ايضا ومن لم يتسع صدره لهذا الكلام

فليبحث هذا النمط من العلم فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له. الفصل
الثاني في بيان مثال المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة والزيت والنار
ومعرفة هذا تستدعي تقديم قطبين يتسع المجال فيهما الى غير حد محدود ولكني
اشير اليهما بالرمز والاختصار احدهما في بيان سر التمثيل ومنهاجه وضبط
ارواح المعاني بقوالب الامثلة ووجه كيفية المناسبة بينهما وكيفية
الموازنة بين عالم الشهادة التي منها طينة الامثال وعالم الملكوت التي منها
تستمد ارواح المعاني الثاني تستنزل في طبقات ارواح الطينة البشرية
ومراتب انوارها فان هذا المثال مسوق لبيان ذلك اذ قرأ ابن مسعود
مثل نوره في قلب المؤمن كمشكاة وقرأ ابي مثل قلب من امن كمشكاة

القطب الاول في سر التمثيل ومنهاجه فاعلم ان
العالم عالمان روحاني وجسماني وان شئت قلت حسي وعقلي وان شئت
قلت علوي وسفلي والكل متقارب وانما تختلف باختلاف العبارات
فاذا اعتبرتهما في انفسهما قلت روحاني وجسماني وان اعتبرتهما باضافة
احدهما الى الاخر قلت علوي وسفلي وربما سميت احدهما عالم الملك والشهادة
والاخر عالم الغيب والملكوت ومن يطلب الحقائق من الالفاظ ربما تحير عند
كثرة الالفاظ وتخيل كثرة المعاني والذي تنكشف له الحقائق يجعل المعاني
اصلا والالفاظ تابعا وامر الضعيف بالعكس منه اذ يطلب الحقائق من
الالفاظ والى الفريقين الاشارة بقوله تعالى افمن يمشي مكبا على وجهه اهدى
امن يمشي سويا على صراط مستقيم واذا عرفت معنى العالمين فاعلم
ان العالم الملكوتي عالم غيب اذ هو غائب عن الاكثرين والعالم الحسي عالم
الشهادة اذ يشهده الكافة والعالم الحسي مرقاة الى العالم العقلي فلو لم يكن
بينهما اتصال ومناسبة لانسد طريق الترقي اليه ولو تعذر ذلك لتعذر
السفر الى حضرة الربوبية والقرب من الله تعالى فلا يقرب احد من الله

ما لم يطأ بحبوحة حظيرة القدس والعالم المرتفع عن ادراك الحس والخيال
هو الذي نعنيه بالعالم القدس فاذا اعتبرنا جملته من حيث لا يخرج منه
شيء ولا يدخل فيه شيء هو غريب منه سميناه حظيرة القدس وانما سمينا
الروح البشري الذي هو مجرى لوائح القدس الوادي المقدس ثم لهذه
الحظيرة فيها حظائر بعضها اشد امعانا في معاني القدس لكن لفظ الحظيرة
يجمع طبقاتها فلا تظنن ان هذه الالفاظ طامات غير معقولة عند ارباب
البصائر واشتغالي بشرح كل لفظ مع ذكره يصدني عن المقصود فعليك التشمر
لفهم الالفاظ فارجع الى الغرض واقول لما كان عالم الشهادة
مرقاة الى عالم الملكوت وكان سلوك الصراط المستقيم عبارة عن هذا الترقي ويعبر
عنه بالدين وبمنازل الهدى فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة لبطل الترقي
من احدهما الى الاخر فجعلت الرحمة الالهية عالم الشهادة على وزان عالم الملكوت
فما من شيء في هذا العالم الا وهو مثال لشيء من ذلك العالم وربما كان
الشيء الواحد مثالا لاشياء من عالم الملكوت وربما كان للشيء الواحد من
الملكوت امثلة كثيرة من عالم الشهادة وانما يكون مثالا اذا ماثله نوعا
من المماثلة وطابقه نوعا من المطابقة واحصاء تلك الامثلة يستدعي
استقصاء جميع الموجودات من العالمين جميعا ولن تفي به القوة
البشرية وما اتسع لفهمه القوة البشرية فلا تفي بشرحه الاعمار القصيرة
فغايتي ان اعرفك منها انموذجا لتستدل باليسير منها على الكثير وينفتح لك
باب الاستبصار بهذا النمط من الاسرار فاقول ان كان في
عالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية يعبر عنها بالملائكة منها
تفيض الانوار على الارواح البشرية ولاجلها تسمى اربابا ويكون الله تعالى
رب الارباب لذلك ويكون لها مراتب في نورانيتها متفاوتة فبالحري
ان يكون مثالها من عالم الشهادة الشمس والقمر والكواكب وللسالك للطريق

أو لا ينتهي درجته إلى ما درجته درجة الكوكب فيتضح له إشراق نوره و
ينكشف له أن العالم الأسفل بأسره تحت سلطانه وتحت إشراق نوره
ويتضح له من جماله ومن علو درجته ما يبادر فيقول هذا ربي ثم إذا
اتضح ما فوقه مما رتبته رتبة القمر رأى الأول في مغربه أي أفوله بالإضافة
إلى ما فوقه فقال لا أحب الآفلين وكذلك يترقى إلى ما مثاله الشمس فيراه
أكبر وأعلى فيراه قابلا للمثال لنوع مناسبة له معه والمناسبة
مع ذي النقص نقص وأفول أيضا فمنه يقول وجهت وجهي للذي فطر
السموات والأرض حنيفا مسلما وما أنا من المشركين ومعنى الذي إشارة
مبهمة لا مناسبة لها إذ لو قال قائل ما مثال مفهوم الذي لم يتصور أن
يجاب عنه فالمنزه عن كل مناسبة هو الأول الحق ولذلك لما قال بعض
الأعراب لرسول الله صلى الله عليه ما نسبة الإله نزل في جوابه قل هو الله
أحد إلى آخرها معناه أن التقدس والتنزه عن النسبة نسبته ولذلك
لما قال فرعون لموسى وما رب العالمين كالطالب لماهيته لم يجبه إلا
بتعريفه بأفعاله إذ كانت الأفعال أظهر عند السائل فقال رب السموات
والأرض فقال فرعون لمن حوله كالمنكر عليه في عدوله في جوابه عن مطلب
الماهية ألا تستمعون فقال ربكم ورب آبائكم الأولين فنسبه فرعون
إلى الجنون إذ كان مطلبه المثال والماهية وهو يجيب عن الأفعال فقال
إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون ولنرجع الآن إلى الأنموذج
فأقول — علم التعبير يعرفك منهاج ضرب المثال لأن الرؤيا
جزء من النبوة أما ترى أن الشمس في الرؤيا تعبيره السلطان لما بينهما من
المناسبة والمماثلة في روحاني وهو الاستعلاء على الكافة مع فيضان
الآثار على الجميع والقمر تعبيره الوزير لإفاضة الشمس نوره بواسطة
القمر على العالم عند غيبتها كما يفيض السلطان آثاره بواسطة الوزير

على من يغيب عن حضرة السلطان وأن من يرى أن في يده خاتما يختم به أفواه
الرجال وفروج النساء فتعبيره أنه مؤذن يؤذن قبل الصبح في رمضان
وأن من يرى أنه يصب الزيت في الزيتون فتعبيره أن تحته جارية هي
أمه وهو لا يعرف فاستقصاء أبواب التعبير يزيدك أنسا بهذا الجنس فلا
يمكن الاشتغال بعدها بل أقول — كما أن في الموجودات العالية
الروحانية ما مثاله الشمس والقمر والكوكب فكذلك فيها ما له أمثلة أخرى
إذا اعتبرت منه أوصاف أخر سوى النورانية فإن كان في تلك الموجودات
ما هو ثابت لا يتغير وعظيم لا يستصغر ومنه تنفجر إلى أودية القلوب
البشرية مياه المعارف ونفائس المكاشفات فمثاله الطور وإن
كان ثم موجودات تتلقى تلك النفائس أولا بعد البعض فمثالها
الوادي وإن كانت تلك النفائس بعد اتصالها بالقلوب البشرية تجري
من قلب إلى قلب فهذه القلوب أيضا أودية ومفتتح الوادي قلوب
الأنبياء ثم الأولياء ثم العلماء ثم من بعدهم ولو كانت هذه الأودية دون الأولى
ومنها تغترف فبالحري أن يكون الأول هو الوادي الأيمن لكثرة يمنه
وعلو درجته وإن كان الوادي الأدون يتلقى من آخر درجات الوادي
الأيمن فمغترفه من شاطئ الوادي الأيمن دون لجته ولما كان روح
النبي صلى الله عليه وسلم سراجا منيرا وكان ذلك الروح مقتبسا بواسطة
وحي كما قال تعالى وأوحينا إليك روحا من أمرنا فما منه الاقتباس
مثاله النار وإن كان المتلقفون من الأنبياء بعضهم على محض التقليد
لما سمعه وبعضهم على حظ من البصيرة فمثال حظ المقلد الخبر ومثال حظ
المستبصر الجذوة والقبس والشهاب فإن صاحب الذوق مشارك للنبي
في بعض الأحوال ومثال تلك المشاركة الاصطلاء بالنار وإنما يصطلي بالنار
من معه النار لا من يسمع خبره وإن كان أول منزل الأنبياء الترقي إلى العالم

المقدس عن كدورة الحس والخيال فمثال ذلك المنزل الوادي المقدس ولما كان لا يمكن
وطء ذلك الوادي المقدس إلا باطراح الكونين الدنيا والآخرة والتوجه إلى الواحد
الحق وكانت الدنيا والآخرة متقابلتين متحاذيتين وهما عارضتان للجوهر النوراني
البشري يمكن اطراحهما مرة والتلبس بهما أخرى فمثال اطراحهما عند الإحرام
للتوجه إلى كعبة القدس خلع النعلين بل نرتقي إلى حضرة الربوبية مرة أخرى
ونقول إن كان في تلك الحضرة شيء بواسطته تنتقش العلوم المفصلة في
الجواهر القابلة لها فمثاله القلم وإن كان في تلك الجواهر القابلة ما بعضها
سابقة إلى التلقي ومنها ما ينتقل إلى غيرها فمثاله اللوح والكتاب والرق
المنشور وإن كان فوق الناقش للعلوم شيء فمثاله اليد وإن كانت لهذه
الحضرة المشتملة على اللوح واليد والقلم والكتاب ترتيب منظوم فمثاله
الصورة وإن كان يوجد للصورة الإنسانية نوع ترتيب على هذه المشاكلة فهي على
صورة الرحمن وفرق بين أن يقال على صورة الرحمن وبين أن يقال على صورة
الله لأن الرحمة الإلهية هي التي صورت الحضرة الإلهية بهذه الصورة.
ثم أنعم على آدم فأعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع أصناف ما في العالم
حتى كأنه كل ما في العالم وهو نسخة من العالم مختصرة وصورة آدم أعني هذه
الصورة مكتوبة بخط الله فهو الخط الإلهي الذي ليس برقم حروف إذ يتنزه
خطه أن يكون رقما وحروفا كما يتنزه كلامه أن يكون حرفا وصوتا وقلمه
أن يكون قصبا وخشبا ويده من أن يكون لحما وعظما ولولا هذه الرحمة
لعجز الآدمي عن معرفة الرب تعالى إذ لا يعرف ربه إلا من عرف نفسه
فلما كان هذا من آثار الرحمة صار على صورة الرحمن على صورة الله فإن
الحضرة الإلهية غير حضرة الرحمة وغير حضرة الملك وغير حضرة الربوبية ولذلك
أمر بالعياذ بجميع هذه الحضرات فقال تعالى قل أعوذ برب الناس ملك الناس
إله الناس ولولا هذه المعاني لكان قوله عليه السلام غير منظوم بل كان ينبغي

أن يقول على صورته واللفظ الوارد في الصحيح الرحمن والآن تمييز حضرة
الملك عن حضرة الإلهية والربوبية يستدعي شرحا طويلا ولنتجاوز وليكفيك
من الأنموذج هذا القدر فإن هذا بحر لا ساحل له ولئن وجدت في نفسك
نفورا عن هذه الأمثال فآنس نفسك بقوله تعالى أنزل من السماء ماء فسالت
أودية بقدرها الآية فإنه كيف ورد في التفسير أن الماء هو المعرفة و
القرآن والأودية القلوب

خاتمة واعتذار

لا تظنن من هذا
الأنموذج وطريق ضرب الأمثال رخصة مني في رفع الظواهر واعتقادا
في إبطالها حتى أقول مثلا لم يكن مع موسى نعلان ولم يسمع الخطاب بقوله
تعالى اخلع نعليك حاش لله فإن إبطال الظواهر رأي الباطنية الذين
نظروا إلى أحد العالمين بعين عوراء ولم يعرفوا الموازنة بين العالمين
ولم يفهموا وجهه في مدارك الأمر يحتاج إليه حد الضبط بها المعارف
العقلية ولا يضطرب ولا يتزلزل ولا ينتشر انتشارا يخرج عن الضبط فنعم
المثال الخيالي للمعارف العقلية وهذه الخواص الثلاثة لا تدركها
في عالم الشهادة بالإضافة إلى الأنوار المبصرة إلا الزجاجة فإنها في الأصل
من جوهر كثيف لكن صفي ورقق حتى لا يحجب نور المصباح بل يؤديه
على وجهه ثم يحفظه عن الانطفاء بالرياح العاصفة والحركات العنيفة
فهذا أوفق مثال له وأما الثالث وهو الروح العقلي الذي به إدراك
المعارف الشريفة الإلهية فلا يخفى عليك وجه تمثيله بالمصباح وقد
عرفت هذا فيما سبق من بيان معنى كون الأنبياء سراجا منيرا وأما
الرابع فهو الروح الفكري فمن خاصيته أنه يبتدئ من أصل واحد ثم
يتشعب منه شعبتان ثم من كل شعبة شعبتان وهكذا إلى أن
تكثر الشعب بالتقسيمات العقلية ثم يفضي بالآخرة إلى نتائج هي ثمراتها
ثم تلك الثمرات تعود فتصير بذورا لأمثالها إذ يمكن تلقيح بعضها بالبعض

حتى تتمادى إلى الثمرات ورآها كما ذكرناه في كتاب القسطاس المستقيم فبالحرى
أن يكون مثاله من هذا العالم الشجر وإذا كانت ثمراتها مادة لتضاعف أنوار
المعارف وثباتها وبقائها فبالحرى أن لا يمثل بشجرة السفرجل والتفاح والرمان
وغيرها بل من جملة سائر الأشجار بالزيتونة خاصة لأن لب ثمرتها الزيت
الذي هو مادة المصابيح ويختص من سائر الأدهان بخاصية زيادة الإشراق مع
قلة الدخان وإذا كانت الماشية التي يكثر نسلها والشجرة التي يكثر ثمرتها
تسمى مباركة فالتي لا يتناهى ثمرها إلى حد محدود أولى أن تسمى شجرة مباركة
وإذا كانت شعب الأفكار العقلية المحضة خارجة عن قبول الإضافة إلى
الجهات والقرب والبعد فبالحرى أن لا تكون شرقية ولا غربية وأما
الخامس وهو الروح النبوي القدسي المنسوب إلى الأولياء إذا كانت في
غاية الإشراق والصفاء وكانت الروح المفكرة منقسمة إلى ما يحتاج إلى تعليم
وتنبيه ومدد من خارج حتى يستمر في أنوار المعارف وبعضها يكون في
شدة الصفاء كأنه [illegible] الذي يعلو درجة الزجاجة كما سيأتي معنى الزجاجة
لأن الخيال الذي يتخذ من طينة المشكاة صلب كثيف يحجب الأسرار ويحول بينك
وبين الأنوار ولكن إذا صفا حتى إذا صار كالزجاج الصافي صار غير حائل
عن الأنوار بل صار مع ذلك مؤديا للأنوار بل صار مع ذلك حافظا عن الانطفاء
بعواصف الرياح وسيأتي قصة الزجاجة فاعلم أن العالم الكثيف الخيالي
السفلي صار في حق الأنبياء زجاجة ومشكاة للأنوار ومصفاة للأسرار
ومرقاة إلى العالم الأعلى وبهذا يعرف أن المثال الظاهر حق ووراءه سر
وقس على هذا النور والطور وغيره دقيقة إذ قال رسول الله
صلى الله عليه رأيت عبد الرحمن بن عوف يدخل الجنة حبوا فلا تظنن أنه لم
يشاهد ذلك بالبصر بل لعله رآه في يقظته كما يراه النائم في نومه
ولكن عبد الرحمن مثلا نائما فإن إيمانه أثر في أمثال هذه المشاهدة لغفوه

حبا الصبي [illegible] على استه

سلطان الحواس على النور الباطن الإلهي فإن الحواس شاغلة له وجاذبة إياه
إلى عالم الحس وصارفة وجهه عن عالم الغيب والملكوت وبعض الأنوار النبوية
قد يستعلي ويستولي بحيث لا تستجرها الحواس إلى عالمها ولا تشغلها فيشاهد
في اليقظة ما يشاهده غيره في المنام ولكنه إذا كان في غاية الكمال لم يقتصر
إدراكه على محض الصورة بل عبر عنه إلى السر فانكشف له أن الإيمان جاذب إلى الجنة
وهو العالم الأعلى والمال جاذب إلى الحياة الحاضرة وهو العالم الأسفل فإن
كان الجاذب إلى الأسفل أقوى أو مقاوما للجاذب الآخر صد عن السير إلى الجنة
وإن كان جاذب الإيمان أقوى أورث عسرا أو بطئا في سيره فيكون مثاله
من عالم الشهادة الحبو فلذلك يتجلى له أنوار الأسرار من وراء زجاجات الخيال
ولذلك لا يقتصر في حكمه على عبد الرحمن وإن كان نظره مقصورا عليه بل يحكم
به على من قوي إيمانه وكثرت ثروته كثرة لا تزاحم الإيمان ولكن لا يقاومه لرجحان
قوة الإيمان فهذا يعرفك كيفية إبصار الصورة وكيفية مشاهدتهم للمعاني من
وراء الصور والأغلب أنه يكون المعنى سابقا إلى المشاهدة ثم يشرق على الروح
الخيالي فينطبع الخيال بصورة موازنة للمعنى محاكية له وهذا النمط من الوحي في
اليقظة يفتقر إلى التأويل كما أنه في النوم يفتقر إلى التعبير والواقع منه
في النوم نسبته إلى الخواص النبوية نسبة الواحد إلى ستة وأربعين
والواقع في اليقظة نسبته أعظم من ذلك وأظن أن نسبته إليه نسبة
الواحد إلى الثلاث فإن الذي انكشف لنا من الخواص النبوية يتحصر شعبها في
ثلثة أجناس وهذا واحد من تلك الثلثة

القطب الثاني

في بيان مراتب الأرواح البشرية النورانية إذ بمعرفتها تعرف أمثلة
القرآن فالأول منها الروح الحساس وهو الذي يتلقى ما تورده الحواس
الخمس وكأنه أصل الروح الحيواني وأوله إذ به صار الحيوان حيوانا
وهو موجود للصبي الرضيع الثاني الروح الخيالي وهو يستثبت ما

اوردته الحواس ويحفظه مخزونا عنده ليعرضه على الروح العقلي الذي هو فوقه
عند الحاجة اليه وهذا لا يوجد للصبي الرضيع في مبدا نشوه ولذلك يولع
بالشيء لياخذه فاذا غيب عنه ينساه ولا تنازعه نفسه اليه الى ان يكبر
قليلا فيصير بحيث اذا غيب عنه بكى وطلب لبقاء صورته محفوظة في خياله
وهذا قد يوجد لبعض الحيوانات دون بعض ولا يوجد للفراش المتهافت
على النار لانه يقصد النار لشغفه بضياء النار فيظن ان السراج كوة مفتوحة
الى موضع الضياء فيلقي نفسه عليه فيتاذى به ولكنه اذا جاوزه وحصل
في الظلمة عاوده مرة بعد ولو كانت الحافظة المستثبتة لما اداه الحس
اليه من الالم لما عاوده بعد ان تضرر به مرة فالكلب اذا ضرب مرة بخشبة
وراى الخشبة من بعد هرب. الثالث الروح العقلي الذي به يدرك
المعاني الخارجة عن الحس والخيال وهو الجوهر الانسي الخاص ولا يوجد
للبهائم والصبيان ومدركاته المعارف الضرورية الكلية كما ذكرنا عند
ترجيح نور العقل على نور العين. الرابع الروح الفكري وهو الذي ياخذ
المعارف العقلية المحضة فيوقع بينها تاليفات وازدواجات ويستنتج
منها معارف شريفة ثم اذا استفاد نتيجتين مثلا الف بينهما ثانيا
اخرى واستفاد نتيجة اخرى ولا تزال تتزايد كذلك الى غير نهاية. الخامس
الروح القدسي النبوي الذي يختص به الانبياء وبعض الاولياء وفيه تتجلى
لوائح الغيب واحكام الاخرة وجملة من معارف ملكوت السموات
والارض بل من المعارف الربانية التي تقصر دونها الروح العقلي والفكري
واليه الاشارة بقوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري
ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء ولا يبعد ايها
المعتكف في عالم العقل ان يكون وراء العقل طور اخر يظهر فيه ما لا يظهر
في العقل كما لا يبعد كون العقل طورا وراء التمييز والاحساس ينكشف منه

١١٤

عن العجائب تقصر عنه الاحساس والتمييز ولا تجعل اقصى الكمال وقفا على
نفسك فان اردت مثالا فيما نشاهده من جملة خواص بعض البشر فانظر
الى ذوق الشعر كيف يختص به بعض الناس وهو نوع احساس وادراك
ويحرم عنه بعضهم حتى لا تتميز عندهم الالحان الموزونة من المزحفة
وانظر كيف عظمت قوة الذوق في طائفة حتى استخرجوا بها الموسيقى
والاغاني والاوتار وصنوف الدستانات التي منها المحزن ومنها المطرب ومنها
المضحك ومنها القاتل ومنها الموجب للغشي وانما تقوى هذه الاثار فيمن له
اصل الذوق واما العاطل فيشاركه في سماع الصوت وتضعف فيه
هذه الاثار وهو يتعجب من صاحب الوجد والغشي ولو اجتمع العقلاء كلهم
من ارباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدروا عليه فهذا مثال
في امر خسيس لكنه قريب الى فهمك فقس به الذوق الخاص واجتهد لان تصير
من اهل الذوق بشيء من ذلك الروح فان للاولياء منه حظا وافيا وافرا
ولئن لم تقدر فاجتهد ان تصير بالاقيسة التي ذكرناها والتنبيهات التي
اشرنا اليها من اهل العلم فان لم تقدر فلا اقل من ان تكون من اهل الايمان
بها ويرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات والعلم فوق
الايمان والذوق فوق العلم وللذوق وجدان وللعلم قياس وعرفان
وللايمان قبول مجرد بالتقليد وحسن الظن باهل الوجدان او باهل
العرفان فاذا عرفت هذه الارواح الخمسة فاعلم انها بجملتها انوار
اذ بها تظهر اصناف الموجودات والحسي والخيالي منها وان كان يشارك
البهائم في جنسها لكن الذي للانسان فيه نمط اخر اشرف واعلى وخلق
الانسان لاجل غرض اجل واسنى واما الحيوانات فلم لها الا لتكون
آلتها في طلب غذائها وفي تسخيرها وانما خلق الادمي ليكون شبكة يقتنص
بها من العالم الاسفل مبادي المعارف الدينية الشريفة اذ الانسان اذا

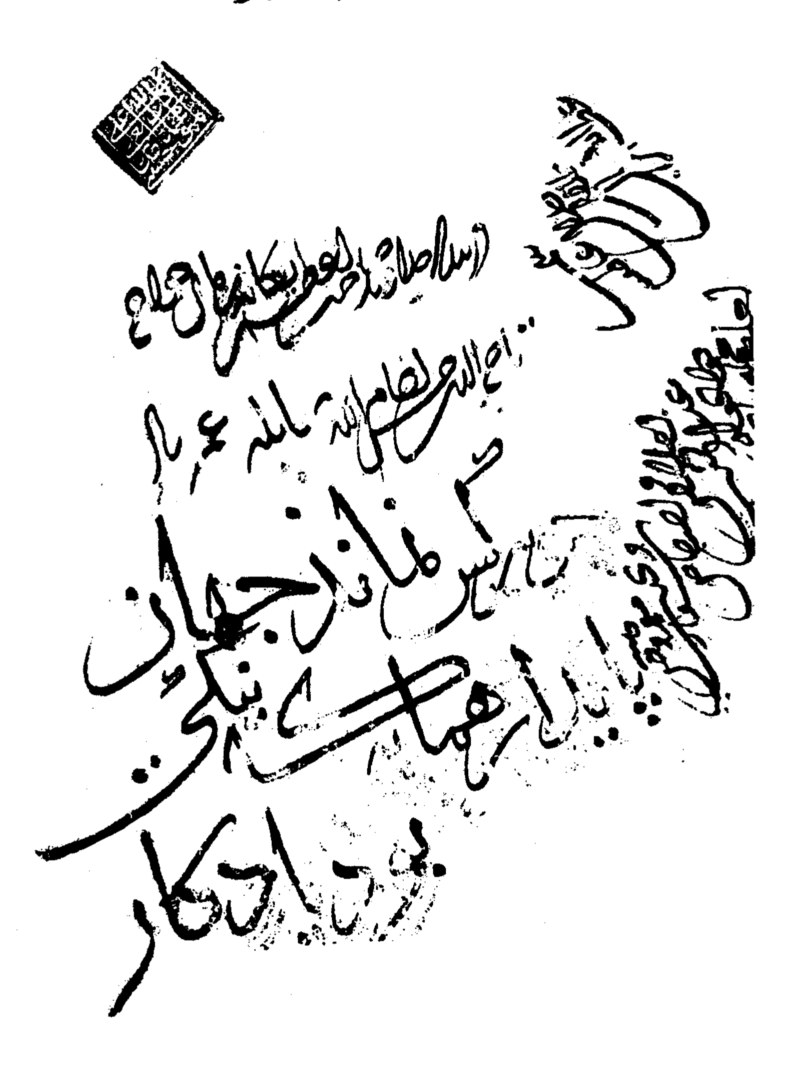
ادرك بالحس شخصا معينا اقتبس منه عقله معنى عاما مطلقا كما ذكرناه في مثال
عبد الرحمن بن عوف واذا عرفت هذه الارواح الخمس فلنرجع الى غرض الامثله في
بيان امثله هذه الاية اعلم ان القول في موازنة هذه الارواح الخمس
للمشكوه والزجاجة والمصباح والزيت والشجرة يمكن تطويله لكنه اوجز
واقتصر على التنبيه على طريقه فاقول اما الروح الحساس فاذا نظرت
الى خاصيته وجدت انواره خارجة من ثقب عدة كالعينين والاذنين
والمنخرين وغيرهما فاوفق مثال له في عالم الشهادة المشكوه واما
الروح الخيالي فنجد له خواص ثلث احدها انه من طينة العالم السفلي
الكثيف لان الشيء المتخيل ذو مقدار وشكل وجهات محصورة مخصوصة
وهو على نسبة من المتخيل من قرب او بعد ومن شان الكثيف الموصوف
باوصاف الاجسام ان يحجب عن الانوار العقليه المحضة التي تنزه
عن الوصف بالجهات والمقادير والقرب والبعد الثانية ان
هذا الخيال الكثيف اذا صفي ورقق وهذب وضبط صار موازيا للمعاني
العقليه ومؤديا لانوارها وغير حائل عن اشراق نورها منها الثالثه
ان الخيال كما لن في ابطال الاسرار مذهب الحشويه فان الذي يجرد
الظاهر حشوي وان الذي يجرد الباطن باطني والذي يجمع بينهما كامل
ولذلك قال عليه السلام للقران ظاهر وباطن وحد ومطلع وربما نقل
هذا عن علي كرم الله وجهه موقوفا عليه بل اقول فهم موسى من
خلع النعلين اطراح الكونين فامتثل ظاهرا بخلع النعلين وباطنا
باطراح العالمين وهذا هو الاعتبار اي العبور من الشيء الى غيره ومن
الظاهر الى السر وفرق بين من يسمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يدخل
الملائكة بيتا فيه كلب فيقتني الكلب في البيت ويقول ليس
الظاهر مرادا بل المراد تخلية القلب عن كلب الغضب لانه يمنع

المرو

هو البرج الذي يأتلف فيه جميع القوى التي تحفظ نظام الموجودات على ما نظمته الطبيعة
الالهية فان وسط سمائه الجدي بيت زحل العلوي الذي لا يعلو عليه من المتحيرة كوكب وهو
دليل السمو والعلو والثبات والدوام والبقا واول قابل من القوى الالهيه الفايضة على
الموجودات وصارت بذلك نسبته الى ذلك العالم نسبة الملائمة والى هذا العالم نسبة
المنافرة وصار كالضد المنافي للقمر السريع التقلب الدال على القوى الطبيعيه المستحيلة المتبدلة
وتاسعه وثالثه وهما القوس والجوزا دليلا المقاصد بالحركات نحو الآراء والمذاهب
والاختيارات في العلوم والاديان والتنقل في المكان بيتا المشتري وعطارد اللذين
يدلان بالطبع على هذه المعاني فان المشتري صاحب تاسع الحمل الكوكب الدال على العقل
وهو من وضع قوى الكواكب في مرتبة الاصل والمبدا الفاعل للعلوم وعطارد صاحب
ثالث الحمل بمنزلة الفرع المنفعل المظهر بما يقبله من المشتري الموازي له في بيت
العلم الذي هو فعل العقل وسابعه الميزان بيت الزهرة دليله الاظهار لما يقبله من
المريخ صاحب برج الحمل بالمشاكلة المولدة للموجودات توليدا جسمانيا بالمزاوجة
والنكاح واخر روحانيا بافادة المعاني التي تستنبطها النفس بالبيان عنها
والافصاح ورابعه السرطان بيت القمر وشرف المشتري دليل العواقب الدال عليها
القمر بالطبع لما عليه في الوضع من ساير الكواكب في مرتبة الاخير وخامسه برج
الاسد بيت الافراح واللذات وصاحب الشمس صاحبه شرف الحمل الداله على
النزاع الى الامور الرياسية والالتذاذ بها ثم باقي الكواكب منتظم على النظم الطبيعي ومطا بق
لما ينبغي ان يكون عليه الامر الافضل في التناسب والتشاكل وكان يجب ان يكون الشخص
المتوقف ظهوره مرتبط الدلايل بعضها ببعض في اتفاق كونه بان يكون هذا البرج طا لعه
ويكون استعلاء امره وملكه على سائر الممالك في الوقت الذي يبلغ انتها القران اليه
ليجري الامر في النظام على جريان الامور على المجرى الطبيعي وسريان القوى الكمالية في
العالم اليه فتتداعى الدلايل في كونه من الاجرام السماوية في التاثير ومن المادة
المستعدة للقبول في التاثر وفي المكان الموافق والزمان المناسب وتتوازره القوى

والمعاني المحتاج اليها وجوله على الحال التي لا تخللها نقص عن خصال الكمال الداعيه الى الطاعة
والدخول تحت حكمه وسنته والوقوف عند امره ونهيه كما اتفق في هذا الزمان بظهور
سيد السادات ورئيس الرؤسا وملك الملوك سيدنا ومولانا الملك شاهانشاه السيد الاجل
المنصور ولي النعم عضد الدولة وتاج الملة ادام الله علوه وقدرته وابد سلطانه و
نفس جرته فانه نور العالم غياثا لاهله مسعدا لهم بجوامع الكلمات اللوائح اللحما لات
الخاصة بصنف صنف من احواله وطبقة طبقة من طبقات اهله في التدبير السالك
بهم الى افضل غاياتهم في السلامة من الافات والسياسة المودية الى مصلحتهم
في معايشهم ومنصرفاتهم عارفا من اعفاء امورهم وتوظيفها على المناهج التي
تقتضيها سياسة الرعايا حتى لا تجرهم الاهمال عن معرفة ما يجب عليهم ولا
يطغيهم البطر فيبغي بعضهم على بعض ولا يطرح من كان مستحقا للكرامة فيخس
حظه واتفاقا من هذه الخلال شيا ما خفي على غيره من الملوك السالفة بفضل كماله
الراجح على كل كمال فهو ادام الله سلطانه الكامل في ذاته المكمل لغيره المستحق
من جميع الخلق الثنا عليه والدعا له بدوام الملك وخاصة من اهل العلم و
الاداب فقد قوى منتهم واعلى كلمتهم واطلق السنتهم بازاء ما سحله
فرفعهم فوقهم من غير بقية لتطهر ما نزعه وتجمع ... فيتبين الحق من
المبطل امنه من ان يسطوا احد على احد بلسان العصبية في الاديان ○
فالحمد لله الذي احظانا بما جرم سهلنا من غابر الايام الذين يعنوا بعض ما
خلقنا به من السعادة بالكون في ايامه السعيدة وهو المسؤل ادامتها
واجراها على احسن عادته عنه انه كريم مجيد فعال لما يريد وهو حسبنا
كافيا ومعيننا الحمد لله كما هو اهله والصلاة على سيدنا محمد النبي واله
وعترته الطاهرين

الرسالة المسماة بالنوطية لعمر بن سهلان الساوي رحمه الله



بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وأتمم

أما بعد حمد الله تعالى كما حقه والصلاة على نبيه محمد خير خلقه فإن مولانا السيد الأجل
تاج الدين معين الإسلام ضاعف الله قدره وشرح بأنوار المعارف صدره وأتحفه بلطائف
اليمن والإقبال وجنبه مخابط الزيغ والضلال تعرض في أثناء محاوراته العزيزة الألفاظ
الصائبة المعاني الغزيرة الفوائد الحميدة المصادر والموارد لاستكشاف أمر علمي قد
كان في حيز الكتمان ولم يتسنح بروزه إلى فضاء البيان وهو قصة أبسال وسلامان ثم
انتهت مجاذبة أطراف الكلام إلى علم السحر والطلسمات والنيرنجات والأعاجيب
التي يحكى عن أربابها من مشاهدة صور محسوسة لا يشاهدها الحاضرون وإقدارهم على
أفاعيل غريبة وصنائع عجيبة قلما يترشح الطبيعة بأمثالها وأشباه ذلك كخواص
الأنبياء من الوحي والمعجزات فرأيت أن أودع في هذه الرسالة حقيقة كل واحد من
هذه الأمور وأجعلها توطئة لذلك الأمر المستور ومثلي في الانتداب لما عنيت به
والتقرب إلى مجلسه الرفيع كشف حجبه مع ما خصه الله تعالى من فنون المواهب وعيون
الفضائل والمناقب وأتاه من بحر اللآلئ العلم وثقافة الفهم ووفور الفضل وكمال العقل
وذكاء القريحة وسداد الحدس مثل من يهدي إلى البحر مطرا وإلى الروض زهرا وإلى الشمس
سراجا وإلى عين السلسبيل ملحا أجاجا إلا أن عهدي بسعة كرمه وجعلت هذه الرسالة
مشتملة على فصلين الأول في الصور التي تختص بمشاهدتها الأنبياء والأبرار
والكهنة والسحرة بل النيام والممرورون والثاني في الآثار العجيبة الصادرة عنهم

أما الفصل الأول فنضع فيه خمس مقدمات لا يتضح المقصود
إلا بها المقدمة الأولى هي أن تعلم أن للإنسان حواس باطنة يشترك
فيها أكثر الحيوانات أولها الحس المشترك وهو قوة مركبها الروح الحوالية التي في
التجويف الأول من الدماغ وخصوصا في مقدم هذا التجويف وشأنها قبول جميع الصور
المنطبعة في الحواس الخمس الظاهرة وكأنها أصل تتشعب عنه الحواس الظاهرة
ويتأدى إليه آثارها ويرشد إلى إثباتها أمران أحدهما أنا نحكم على هذا الطعم الحزون
أنه م

يتأدى

عم

غير هذا اللون ولن لصاحب هذا الطعم هذا اللون فلو لم يكن لنا مجمع للأمرين يحضر لنا فيه
معا لما أمكننا هذا الحكم والثاني أنا نرى القطر النازل خطا ممتدا والنقطة المسرعة
الدوران خطا مستديرا ويجب أن تعلم أن المدرك بالحس الظاهر صورة المقابل ما دام
مقابلا والمقابل كالنقطة والقطرة ونحن نرى أحدهما خطا مستقيما والأخرى خطا
مستديرا رؤية على سبيل المشاهدة الحقيقية لا على سبيل التخيل فلنا إذا قوة ارتسم
فيها صورة القطرة من مبدأ امتدادها وانحطاطها وبقيت فيها إلى أن اتصل بها صورتها
في حيز استقرارها واستمرارها بعد وكان الإدراك الظاهر لا يتم ما لم يتأد صورة
المدرك من الحواس الظاهرة إلى هذه القوة والحاسة الثانية هي المصورة وهو الخيال
وشأنها حفظ ما قبله الحس المشترك من مثل المحسوسات وإن غابت عن مرأى البصر
والحفظ غير القبول فنعلم بأدنى تأمل أن القوة الحافظة غير القابلة ويتضح فيه النظر
في الماء فإن له قبول الأشكال وليس له حفظها أما البرهان الحقيقي فيه فهو أن الواحد
من حيث هو واحد لا يصدر عنه إلا واحد ولا يحتمل هذا القول بسط القول في إثبات هذه
البراهين فلنكتف بالإيماء إليه ومركب هذه القوة الروح التي في آخر التجويف الأول من
الدماغ فهاتان قوتان لا يدركان غير صور المحسوسات ومعنى الصورة في هذا
المقام هو الشيء الذي يشترك في إدراكه الحس الظاهر والباطن جميعا ولكن الظاهر
يدركه أولا ثم يؤديه إلى الباطن والحاسة الثالثة هي القوة الوهمية ومركبها
الروح التي في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ وشأنها إدراك المعاني الجزوية غير
المحسوسة الموجودة في المحسوسات مثل إدراك الشاة معنى المضادة في الذئب أو الموجب
لخوفها منه وهربها عنه والمعنى الملائم فيه بعلفها وفي ولدها حتى يحملها ذلك المعنى
المدرك من الولد على العطف عليه والحنين إليه والمقصود من المعنى هاهنا هو ما يدرك
الباطن من المحسوسات من غير أن يدركه الحس الظاهر أصلا كما مثلنا به والحاسة
الرابعة هي الحافظة والذاكرة ومركبها الروح التي في التجويف المؤخر من الدماغ وشأنها
حفظ ما أدركه الوهم من المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات وهي خزانة المعاني

المختصر

له

كما ان الخيال والمصورة خزانة الصور فهذه اربع قوى ويتوسطها قوة اخرى تسمى مفكرة
ومتخيلة باعتبارين وهي الخامسة اما اذا استعملها النفس الناطقة التي نشير
اليها بعد تسمى مفكرة واذا استعملها الوهم الموجود لاكثر الحيوانات تسمى متخيلة ومركبها
الروح الذي في التجويف الاوسط من الدماغ عند الدودة وشانها تركيب الصور الماخوذة عن
الحس المخزونة في الخيال بعضها ببعض وتفصيل بعضها عن بعض وتركيب المعاني المدركة
بالوهم المخزونة في الحافظة بعضها ببعض وتفصيل بعضها عن بعض وتركيب المعاني
بالصور وتفصيلها عنها ايضا فتتخيل انسانا ذا جناحين او بلا يدين وتتخيل بين الذئب
والشاة ملايمة وموالفة مكان المعادات والمنافرة وبالجملة فجبلتها حكاية كل ما
يليها من المدركات والامزجة بما يناسبها وسرعة التنقل من الشيء الى نظيره او ضده
او ما يناسبه بوجه من الوجوه فهذه مقدمة.

المقدمة الثانية ان نعلم ان
للانسان تميزا من بين ساير الحيوانات بادراك الماهيات المجردة بذاتها عن المادة وتجريد
الماديات عن الغواشي الغريبة التي غشيتها بسبب المادة كالصورة الانسانية فانها
اذا وجدت في زيد وعمرو وتخصصت بقدر من الكم والكيف والاين والوضع ولا يتصور
حصولها في الاعيان الا على هذا الوجه ثم الانسان قد يدركها مبراة عن هذه التخصصات
التي هي علائق المادة ولواحقها ولا شك انه لا يدركها بما يشاركه به ساير الحيوانات
بل بقوة اخرى مخصوصة به فاذن له قوة هذا شانها وهو ادراك الماهية البرية عن
شوايب المادة وتجريد الماهية المكتنفة بالعوارض المادية عنها وهذه القوة احدى
شعبتي النفس الناطقة وتسمى قوة نظرية والشعبة الاخرى تسمى قوة عملية واما
النفس الناطقة ليست بجسم ولا قوة منطبعة في جسم بل هي من حيز العقول المفارقة
البرية عن المادة ولوازمها ونسبتها الى البدن نسبة المتصرف فيه على سبيل الامر والتدبير
لتنال به ضربا من الاستكمال والخوض في شرح ذلك مما لا يليق بهذا المختصر فان توجهت
رغبته الى بيانه استانفنا له كلاما مبسوطا في علم النفس بيسر ان وافق العزم القدرة

المقدمة الثالثة ان نعلم ان نفوسنا في مبدا الفطرة ليست عاقلة بالفعل

بل

بل بالقوة وانما تصير عاقلة بالفعل بسبب تخرجها اليه وذلك انها اذا طالعت الصور
الجزئية التي في الخيال واكتسبت بذلك استعدادا تاما لحصول صورة معقولة خاصة
بذلك الاستعداد اشرق عليها نور العقل الفعال الذي هو اللوح المحفوظ في لسان الشرع
فحصلت تلك الصورة لنفوسنا مجردة عن علائق المادة ومعنى اشراق نور العقل الفعال
فيضان تلك الصورة منه في انفسنا على تجوز نسامح فيه فان الحوادث كلها موجودة
منتقشة فيه على نحو كلي وقد استقصي في بيان هذا في الالهيات وفي جزء من الطبيعيات
متعلق بالعلم الاعلى فيفيض منه في نفوسنا ما نستعد له بحسب حصول المعدات
التي هي الجزئيات المخصوصة المتمثلة في الخيال فلو لا زوال حصول الاستعداد لتوالى فيضان
تلك الصور فانتقشت نفوسنا بنقش ذلك العالم كلية اذ ليس من الكمالات ممنوعا به
من عند المبادي الاول وانما يعوقه عنه خلو القوابل عن الاستعدادات التامة.

المقدمة الرابعة ان نعلم ان هذه القوى كلها معاون للنفس تستعين
بها في سوانح او طوارئ ولكنها مع ذلك متجاذبة متزاحمة ومعطلة للنفس عن
احوالها وعن افعالها الذاتية ايضا اذا اشتغلت بافعالها فاذا اخذ الحس الظاهر
في خاص فعله استتبع الحس الباطن فيفقد العقل الته وتعطل عليه الفكر الذي لا يتم
دون القوة المفكرة وانجذبت النفس ايضا الى الظاهر واقبلت بكليتها عليه فان من
شانها الاشتغال بالفعل الاقوى من افعال قوى البدن فتثبت افعالها الاستنادية
التي تحتاج فيها الى المفكرة ايضا وكذلك اذا تخلص الباطن لعمله ركدت الحواس الظاهرة
ووقفت في افعالها وهكذا حال جميع القوى فان الشهوة شاغلة للنفس عن الغضب
والغضب عن الشهوة ثم ان كانت النفس قوية قد استفادت ملكة الاستعلاء والتسلط
على القوى البدنية فاذا استقامت الى افعالها الذاتية اذعنت جميع القوى تحت
تصريفها واستعمالها اياها بحسب مصالحها الناجزة ولم يجد الى المعارضة سبيلا
فما كان من القوى انما يعين النفس في هذا المرام بالسكون والركود كان منه ذلك وما كان
اعانته بتردده على نحو ترديده وتصرفه بحسب تصريفه وانطباعه بنقوش جزئية

في الالهية
ن
شيء م
في استنامته

في لباس المادة وعلائقها محاذية للنفوس الكلية البرية عن شوائب المادة الفائضة من
العالم العقلي او محاكية لها فظهر باذعانه فيه ه **المقدمة الخامسة** ان الحس
المشترك الذي هو مرآة صور المحسوس ولوح النقوش الجزئية التي لا يتم الادراك الحسي دون
انطباع الصور فيها كما ينطبع عن الظاهر ينطبع عن الباطن واذا انطبع عن الباطن كان
المنطبع فيه مشاهدا حسب مشاهدة الحسيات الخارجية فليست الصور المحسوسة
المنطبعة فيه تصير مشاهدة لوجودها من الخارج بل لتمثلها وارتسامها في هذه الآلة
فاذا تمثلت فيها صورة لا من خارج بل من داخل كانت مشاهدة ايضا فان المرآة لا تختلف
انطباعها بالصور لاختلاف جهات الصور بل ينطبع بكل صورة حوذيت بالمرآة جهتها
اذا ارتفعت الحوايل والقوة المتخيلة شانها اختراع الصور بالتركيب والتفصيل كما بينا
فاذا انطبعت تلك الصور في الحس المشترك رؤيت مشاهدة كما ترى الصور الواردة من
خارج اذ المدرك الحسي بالحقيقة هو نفس ما انطبع في هذه الآلة اما الامر الخارجي فهو
محسوس على معنى ان ما انطبع في الآلة مثال له لا ان ذلك الامر الخارجي هو نفس المحسوس
فكلما انطبعت صورة في هذه الآلة وردت من داخل او من خارج وانتزعت من الامر
الخارجي او الداخلي حصلت المشاهدة والادراك الحسي ه واذ قد فرغنا من امر
المقدمات فلنشرع في ذكر مقصود هذا الفصل فنقول ان هذه الصور
التي يراها المرضى والممرورون والنوم والكهنة والتي يراها ازكيا النفوس من
الانبيا والاولياء كلها لا نسبة لها الى امور خارجية فان الامور المحسوسة الخارجية
لا تختص بدركها شخص دون آخر مساو له في النسبة الى ذلك الخارجي فاذا ورودها على
الحس المشترك انما هو من داخل اعني من القوة المتخيلة الدائمة الحركة في التصورات
والتخيلات والمحاكيات اعني الانتقالات من شيء الى ما هو قريب منه بوجه ما ولو
خليت المتخيلة وطباعها لما فترت عن طبع الحس المشترك بمثل هذه الصورة فتنبهه الا
عند كلال الروح الحاملة لها ولكن صرفها عن هذا الصوب امران احدهما الحسيات
الخارجية المستخلصة لوح الحس المشترك برسومها ونقوشها فلا يسع لرسم

بوجه

محسوسة

المتخيلة

المتخيلة فيعوق المتخيلة اذا عن العمل والثاني تسلط العقل او الوهم عليها بالضبط
والحفظ عن الاضطراب والحركة لكي يستعملها فيما يعنيهما فتسكن لها ساكنة عن
التنزه في الحس المشترك فاذا انتفى الشاغلان او احدهما ظهر سلطانها فاخذت
في التلويح والتشبيه اما في النوم فقد انكسرت سورة احد الشاغلين وهو الحس
الظاهر فيتعطل الحس المشترك عما يتادى اليه منه فتقبل المتخيلة عليه بالاستيلاء وتنقش
فيه ما يجول في حريمها من الصور المتخيلة فتنقلب تلك الصور المتخيلة مرئية مشاهدة
واما في حالة المرض فقد ضعف الشاغل الآخر وانحلت عقدة الضبط عن المتخيلة
فان النفس اقبلت على المهم الذي حزبت البدن بسبب المرض واشتغلت به عن تثقيف
المتخيلة وضبطها على سنن الاذعان والانقياد فلا جرم قوي سلطان المتخيلة و
جلالها ونفضت كنانة تلويحها ولم يبق في قوس الارادة منزعا وما يرى في حال
الخوف من الصور الهائلة المخوفة فهو بهذا السبب فان الخوف مستول على النفوس
صدها عن تقويم المتخيلة تحت الضبط فلا جرم استبدت المتخيلة برسم صور هائلة
في الحس المشترك كصورة الغول وغير ذلك مما يحكى ولذلك قد يستولي على النفوس
الضعيفة العقل قوة اخرى كشهوة شيء فتشتد تلك الشهوة حتى يغلب النفس وتصرفه
عن الضبط فيرى تلك الامور المشتهاة مشاهدة لما ذكرنا الا ان هذه الصور التي تشاهد
في مثل هذه الاحوال قد تكون كاذبة وهي التي لم تستند الى امور المتخيلة بل كانت
من اختراعاتها المتكثرة وقد تكون صادقة وسبب ذلك ان من النفوس ما هو اقوى
وتاثرها بالحوادث البدنية اقل فلا تشغلها ضبط القوى البدنية عن الافعال
التي لها بذاتها بل تسع للامرين جميعا فربما التفتت فيما بين ذلك الى العالم العقلي
فادركت شيئا من الغيب مما يهمها ومما حصل استعدادها لقبوله وترك اثره
الى المستقر التخيل فتكسوه المتخيلة صورة مادية مناسبة له لان المتخيلة من معاون
النفس مذعنة لها في افعالها وقد استخدمها النفس فيما عن لها من المهمات
وبعد ما اكتسبت هذه الصور اللباس المادي في معدن الحل المنطبعة في الحس المشترك

اكوهم الارادة له

فرويت مشاهدة كما ذكرنا هذا في حال النوم والمرض وقد يكون لبعض النفوس
في حال الصحة واليقظة مثل هذه المشاهدات وذلك بحسب كمال قوتها وقوة المتخيلة
ايضا اما قوة النفس فبان تسع للجوانب المتجاذبة فلا يلويها عن الالتفات الى عالم
القدس انصبابها الى الحواس واشتغالها بتدبير البدن واما القوة المتخيلة
فانه لا يمنعها الحواس عن استخلاص الحس المشترك ولا يبتز عنها بتزابها بالكلية فلا يبعد
ان يقع لمثل هذه النفس في حال اليقظة التفاتات الى العقل الفعال واتصالات
بجواهر الملائكة وانتهاز الفرصة في ادراك المغيبات فيفيض ذلك الاثر منها الى عالم
التخيل كما ذكرناه ثم ينطبع منه في الحس المشترك فربما يسمع كلاما منظوما من هاتف
او شاهد منظرا في الملائكة واجل زينة فخاطبه بكلام فيما يعنيه من عوارض
اموره الا ان هذا الاثر الذي يفيض عن النفس الى معدن التخيل ربما ارتسم بعينه ارتساما
قويا لا كالف ما في النفس الا بالكلية والجزئية وربما حكاه الخيال بغيره فانتقل عنه
الى شبيهه او ضده او قريب منه بوجه ما كما يحكي السلطان بالشمس والعلم بالبحر وغير
ذلك وعلى الجملة فسجية هذه القوة الحكاية والانزعاج بكل سانح الى الاستقلال وانما
يصرفها عن هذا الانتقال امران احدهما تمثل الصورة الملقاة في النفس من جانب
القدس على نعت الجلاء والوضوح فذلك صارف لها عن التصرف فيها حسبما تتصرف
في الصور المحسوسة ايضا عن ذلك لشدة جلائها والثاني الضبط الذي يعرض لها من جهة
النفس فان ذلك صارف ايضا فاذا عدمت الامران جميعا بعثت المتخيلة في انتقالاتها التي
لها بالطبع فما ارتسم بعينه في المتخيل كما يلقى الملكوت وكانت النفس بعينه تحصله
ونقر في الذكر منه كلام مضبوط في حالتي النوم واليقظة كان وحيا صراحا لا يفتقر
الى تاويل وان بقيت اثار حكاياته وتوابعه احتاج الى التعبيران كان حلما او الى التاويل
ان كان وحيا واما النفوس التي ليس لها من القوة ما تخلص بذاتها عن شغل التخيل
فربما تستعين في حال اليقظة بافعال تدهش الحس وتحير الخيال وتخلي الروع الحاملة
للمتخيلة وههنا كما تستعين بعضهم بشد حثيث وبعضهم بتامل شيء شفاف

او براق لامع يورث البصر ارتعاشا فان كل هذا مما يحير الحس ويدهش الخيال فتستعد
النفس بسبب حيرتها وسكونها عن شغل النفس بافعالها لانتهاز فرص الغيب كما ذكرنا
واكثر هذا في ضعفاء العقول القابلة كل ما يخيل لهم من مبسس الحس مثل الصبيان
والبله من الناس فاذا حارت حواسهم وتخيلاتهم بهذا السبب وقد وكلوا اوهامهم
بمطلب معين لم يبعد ان يقع للنفس التفات في هذه الحالة المختلسة الى عالم الغيب
وتلقى ذكر المطلب منه فتارة يسمع خطابا ويظن انه من جني وتارة يتراءى له
صورة مشاهدة وشخص مخاطب يظن انه من اعوان الجن فيلقي اليه من امر الغيب
مما ينطق هو به في غمار الحيرة والغشي ويستثبته السامعون ويجدون جدوه في
تدابير مهماتهم وترتيب شؤونهم السابقة والمستقبلة هذا تمام القول في هذا الفصل
القول وهو كاف في معرفة ذكر الامر المستور فليقرا من هاهنا الورقة الملحقة
بهذه الاجزاء

الفصل الثاني

يشتمل على مقدمتين تندرج منها الى المقصود المقدمة الاولى هي ان نعلم ان الامور الحادثة الجزئية
في هذا العالم انما تحدث من امور ارضية وامور سماوية اما الارضية فيحدث
ما يحدث عنها بسبب فهي فعالة اما ارادية واما طبيعية بلا فرق فهي منفعلة
اما طبعة اما القسر فينتهي اليهما اذ لا قسر الا عن ارادة وطبيعة وملاقاة
هذه القوى ومواصلتها تقع ايضا مواصلة بين قوى فعالة سماوية فان
الارادة حادثة ايضا ولا بد لها من سبب ولا تستند الى الارادة دائما ولا الى تسلسل
ولا الى الطبيعة والا لبقيت الارادة ببقاء الطبيعة وليس في الارضيات سبب موجب
غير هذين الا القسر وما اخرنا ذكره الى المقدمة الثانية وسيتضح ايضا ان ذلك ينتهي
الى السماويات واذا بطل تسلسل الارادة دائما وبطل انتهاؤها الى الطبيعة والاسباب
ارضيا عينها الا ما استثنياه فيحدوثها لا محالة بسبب سماوي لما ذكرناه فتستند
الامور كلها الى السماويات وحدوث ما يحدث عنها هو من ثلثة اوجه اما بسبب
حركاتها والتشكلات الحاصلة بسبب الحركات ولما لطبائع اجسامها وطبائع

نفوسها اذا استعدت الارضيات لقبول تاثيراتها بسبب الحركات السماوية او الاشكال
والمناسبات الواقعة بينها وبين الارضية واما بسبب تصوراتها للامور الجزئية
وتصور الوجه الاصوب والاقرب الى الخير والصلاح من وجهين الممكنين فيها فان النفوس
السماوية مدركة للجزئيات على نحو جزئي او على نحو غير عقلي محض كما هو مقرر في علم
الاعلى من العلوم الحكمية وتصوراتها سبب للحوادث فيحدث عنها ذلك الوجه الاصوب
اذا لم يكن عنه سبب مانع من السببين الاولين اقوى من هذا السبب وهذه الاسباب
الثلثة تستند ايضا الى مبدا واحد لا سبب له على ما تقرر من ترتيب الاسناد اليه في
العلم الاعلى هو مسبب الاسباب ومبدع الكل لا اله الا هو جل كبرياؤه وعظمت
الاؤه فهذه مقدمة ٥ المقدمة الثانية ان تعلم ان نفس الانسان
قد صدر عنها امور وحوادث من غير واسطة الة بل ولا ارادة وذلك بمجرد
التصور كمن يمشي على جذع معروض على هاوية فتوهمه السقوط يوجب اذعان
الاعضاء وطاعتها للسقوط دون الثبات والاستقرار وذلك بمجرد الوهم القوي
من غير واسطة شيء اخر حتى لو كان الجذع ملقى على قرار تمكن من العدو عليه دون
السقوط لانتفاء ذلك الوهم القوي وقد يصدر عنها انفعالات في البدن واستحالات
في الكيفيات من غير فعل وانفعال جسمانيين او ملاقاة بين العناصر الفاعلة بكيفياتها
بعضها في بعض كهيئة الغضب والغم الموجب انفعالا بدنيا من اشتعال الحرارة و
خمودها ولتغير المزاج قليلا قليلا او دفعة من مرض او صحة بمجرد وهم قوي وكا
تنشار الالة بسبب تخيل الجماع وحصول صورة مشتهاة في الوهم وليس ذلك بواسطة   الجماع
امر طبيعي اوجب استحالة مزاج وزيادة حرارة وتكون بخار ونفوذه في العضو
المخصوص حتى انتشر بسببه بل بمجرد وقوع هذه الصورة في الوهم اوجب هيجان
هذه الحرارة وتبخيرها الرطوبة وتنفيذها البخار والريح في الالة وقد وصفنا في
المسئلة المتقدمة ان نفس الانسان ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباعية
او حلول فيه بل نوع اخر من التعلق وهو حب وثيق معه فيعتني لتدبيره وتتميم مصالحه

بسبب الالف الفطري بينها فاذا كان بعض النفوس قوية جدا غير منجذبة الى البدن
بالكلية اما بسبب مزاج اصلي يوجب اختصاص تلك النفس بتلك الهيئة او لمزاج حادث   ثـ
بعد الاصلي يقتضي مثل ذلك او بسبب مجاهدة في تزكية النفس وتصفيتها وقطع علائقها
بقدر الامكان عن البدن وكدورات الطبيعة كما هو لاولياء الله الابرار امكن ان يتعدى
تاثيرها الى غير بدنها فيحدث عنها انفعالات في عناصر العالم حتى يشفى المريض باستشفائه   باستشفائه
ويسقى الارض باستسقائه ويحدث الخسف والزلزلة والطوفان والصواعق او يصرف
الوباء والموتان بدعائه ويبدل نفرة الطيور وطيرانها بالهدو والوقوع وسورة
السباع وسطوتها بالسكون والخضوع الى غير ذلك من خوارق العادات التي يحكى عن
الانبياء والاولياء المتقدمين وقد يكون من هذا القبيل ما ليس بنادر وهو الاصابة بالعين
فان العاين اذا تعجب من شيء كانت حالته النفسانية عند التعجب منهلكة للمتعجب
منه لخاصية لا يوقف عليها وانما يستبعد هذا من يقصر التاثير فيما بين الاجسام
على الملاقاة او نفوذ كيفية من جسم في غيره بسبب قرب وبعد او محاذاة او نسبة
بينها فاما من تامل ما قلناه من طاعة العناصر لتصورات النفوس عزل هذا الشرط
عن ولاية الاعتبار واذا تقررت المقدمتان فلنرجع الى الغرض فنقول
ها هنا الفاظ ثلثة يستعملها الجمهور وهي السحر والطلسمات والنيرنجات وقد يميز
في العقل ثلثة امور يخالف كل منها الاخر ولنخص كل لفظة منها بمعنى من هذه الثلثة
فاحد هذه المعاني الاثار النفسانية والانفعالات التابعة للتصورات الجارية من
غير واسطة امر طبيعي فهذه التصورات اذا استعملت في الشر وايذاء الخلق وتورطهم
في مهاوي الضرر ومفاحم الافات والفتن سميت سحرا لتميز الالفاظ كما تميز معنى وثانيها   بينها
امور غريبة تحدث بين قوى السماوية وبين اجسام ارضية مخصوصة بهيئات
واشكال واوضاع ولنخص باسم الطلسمات وثالثها امور غريبة من الاجسام
العنصرية تحدث لخواص غريبة فيها مثل جذب المغناطيس ولنخص باسم النيرنجات   الكهرباء
فاما ما يستعملونه من الدخن والبخورات والرقى وغير ذلك من الافعال لتبرئة اشخاص   ص

فهو

يعتقدونها الجن فيشير عليهم بتعاطي افعال منجحة فيما هم بصدده من المرام فهو كذا من
جميع هذه الامور اما من حيث ترائيهم اشياء فهو من قبيل الاطلاع على الغيب بسبب
ربط الوهم وتعليق القلب بمطلب بعينه ومباشرة افعال صارفة الوهم الى ذلك المصوب
على الخصوص بحيث لا يلتفت النفس فيما بين ذلك عند استغراق الخيال لهذا الطلب الى
العالم العقلي ويطلع على امر غيبي مناسب لمطلبهم فتلقاه القوة المتخيلة وتمثله اما على وجهه
او محكيا بنوع ما على ما قدمناه ومن حيث ان مباشرة تلك الاعمال المشار اليها تستتبع اثارا
غريبة فهو من قبيل الطلسمات ان احتيج الى رعاية مناسبة بين تلك الافعال المشار
اليها وبين قوى سماوية او من قبيل النيرنجات ان استغني عن تلك الشريطة واما ما وراء
ذلك مما يعتقد في امر الجن وانها اجسام لطيفة تتشكل باشكال مختلفة فقول لا
محصول له فليس الجن الا هذه الاشباح المتمثلة في الباطن اما للكهنة على اختلاف
اصنافهم من السحرة والمطلسمين او لضعفاء العقول فاما ما تتمثل لازكياء النفوس من

الانبياء والاولياء فهم الملائكة المتشبهة المتصورة بصورة الاجسام وما يلقونه
اليهم من الكلام فهو وحي صراح من عند الله تعالى ان كان الملقى اليه نبيا او الهام
وكرامة ان كان وليا واذا بلغنا هذا المبلغ فلنختم الرسالة هذه والحمد لواهب العقل
والصلاة على محمد وآله الطاهرين والسلم // قوبل وصحح بقدر الامكان

لهم

المتشبهة



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

هذه رسالة لقاضي القضاة عمر بن سهلان الساوي رحمه الله اعلم ان تحقيق
نقيض الوجود من غوامض المنطق ولاجله اضطربت فيه اراء القدماء حتى ظن بعضهم
ان نقيضها هو من جنسها حسب ظنه في المطلقة وقد تكلف افضل المتاخرين جزاه
الله عن اهل العلم خيرا بيان ذلك الاضطراب والخلل في كتبه لكنه مع جلالة قدره و
اصابة نظره في طرفي الايجاب والسلب وجهة لازم نقيض البواقي الدوائم في طرفي
الايجاب والسلب ويمكن ان يمحل وجه لجعله الدوام جهة اما الضرورة فيها جميعا
فلا وقد اشرت هذا في كتاب البصائر ثم اني بينت في ذلك الكتاب نقيض هذه القضية
على جهة ولذا اختلفت باختلاف النسخ لكن جميعه موافق للحق ففي بعضها جعلت جهة
لازم نقيض الكليتين والجزئيتين جميعا وفي بعضها خصصت الكليتين بالدوام في الموافق
والمخالف والجزئيتين بالضرورة في الموافق والدوام في المخالف وهو مشكل ان يظن بنا
التهافت اذ نقيض كل قضية شيء واحد لا غير فكيف يتصور ان يكون جميع هذه الوجوه
حقا فمن وقف على هذا الاختلاف فليكن حذرا وليبرئ ذلك عن غفلة سابقة الى عرض او عن
جهالة وغرور الى جرح وانما ذلك لاختلاف القضية الوجودية به ووقوع هذا الاسم
على معان ثلاثة مختلفة بسبب تناول بعضها من اقسام القضايا الكثير مما بيننا وله
المعنى الآخر كما اثبته في هذه الرسالة واقدم على بيان معاني الوجودية مقدمتين
احديهما بيان اصناف القضايا التي يعمها المطلقة العامة والاخرى في ان الدوام
الكلي العام لجميع آحاد الموضوع اعني دوام المحمول لجميعها هل يتصور فيها ليس
بضروري اولا اما الاول فنقول المحمول بالنسبة الى موضوعه
اما ان يكون ممتنعا او واجب العدم له او غير ممتنع الممتنع اما ان يكون واجبا
وجوده له او جائز الوجود والعدم له عن الامتناع والوجوب قد يجمعان في لفظ
واحد يعبر به عنهما وهو لفظ الضرورة والمحمولات الضرورية على اقسام منها
ما ضرورته مقيدة بشرط ومنها ما ضرورته مطلقة فالتي على الاطلاق هو ان

يكون المحمول قايماً للموضوع لم يزل ولا يزال كقولنا الله حيّ والشرط في المشروط
اما دوام وجود الموضوع سواء زال الوصف الذي وضع معه والموضوع باقٍ كقولنا
كل ماشٍ جسم او لم يزل الا اذا عدم الموضوع كقولنا كل انسان حيوان او دوام الوصف
الذي وضع معه سواء دام دوام الوصف دوام وجود الذات او لم يدم كقولنا كل اسود
فهو جامع للبصر فمنه ما يبقى اسود ما دام موجوداً ومنه ما يزول سواده ولكن يبقى موجوداً
ويعرف ان الوصف المشروط به للضرورة ولكن دام بدوام الذات باعتبار الضرورة
المقيدة به اذا لم يلتفت بعد دوامه او لا دوامه غير اعتبار الضرورة المقيدة بوجود
الذات وقد يكون الشرط وقتاً ما من اوقات وجود الوصف كقولنا كل قاطع مسافة
فانه يقطع نصفها اولاً من اوقاته بعد قبله او بعده كقوله كل مولود فله وجود في
الرحم او لا يجب مقارنة الوصف او مباينته كقولك كل متنفس وقتاً ما لا محالة ولا يجب
ان يكون حالة الكتابة او قبلها في الوقت قد يكون معيناً كوقت الانكسار وقد لا يكون
معيناً كوقت التنفس ومن شرط دوام المحمول كقولنا الانسان ماشٍ بالضرورة ما
دام ماشياً فهذه اقسام القضايا الضرورية مطلقها ومقيدها وقد وضع الاصطلاح
بين المنطقيين على جعل المشروط بدوام الوجود من قبيل الضرورة المطلقة حتى اذا
اطلقوا لفظ الضرورة فهموا منه المعنيين جميعاً لا المعنى الاول فقط ويمكن ان يجمعا
في معنى واحد كما ذكرنا في البصاير واشار اليه ايضاً افضل المتاخرين في الاشارات
فاذا عرفت هذه الاقسام فاعلم ان القضية المطلقة هي التي حكم فيها بوجود المحمول
للموضوع من غير بيان دوامه او لا دوامه مع جواز انه كان فيصدق لا محالة على
جميع هذه الاقسام المقدمة الثانية هي ان دوام الحمل في جميع آحاد
الموضوع هل يتصور ان يكون بلا ضرورة حتى ان ما ليس ضرورياً من المحمولات
قد يكون دائماً لكل واحد من آحاد الموضوع ام لا يكون البتة دوام ما ليس بضروري
لكل واحد من آحاد الموضوع فهذا مما لا يجب للمنطقي الحكم لكونه فيه من حيث هو منطقي
فلا جرم يجري القضايا على كل واحد من التقديرين وينظر في الاتم كل واحد منهما مع انا قد

لنقيض الوجود

حررنا القول في البصاير فان ما ليس ضرورياً فلا يدوم لجميع آحاد الموضوع هذا واما الدوام
في بعض آحاد الموضوع فمتصور من غير ضرورة بل يكون من الناس ابيض البشرة ما دام موجوداً
واذ قدمنا ما يجب تقديمه فنقول القضية الوجودية كما اصطلح عليه
المتقدمون هي ما حكم فيها بوجود المحمول للموضوع من غير ضرورة اما الدوام فان
نفينا عن حكمنا التردد فيما لا يجب ان يتردد فيه وقضينا بان الدوام الكلي لا يكون الا
ضرورياً فلا شك في خروجه عنها اذ هو نفس الضرورة وهي غير داخلة فيها البتة وهذا
هو اختيارنا في البصاير ولكن لم نعضده لزوماً في المنطق فهل يدخل في الوجودية
ام لا اما افضل المتاخرين فلم يخرج كلامه عن حد التردد فهو موضوع يقول في اشاراته
والقضايا التي فيها ضرورية بشرط غير الذات فقد يخص باسم المطلقة وقد يخص باسم الوجودية
ولا شك بان الضرورة بشرط الوصف ضرورة بشرط غير الذات ولكن دام الوصف بدوام
الذات بمقتضى فتواه ان المشروط بشرط الوصف ولكن كان دائماً فما مدخل في الوجودية
كيف وقد اورد القايمة في الفصل المشتمل على تحقيق الكلية الموجبة في الجهات بحيث
فانه كما فرغ من بيان الضرورة بلا [illegible] ذكر الدايمة واظهر التردد من حيث كونه منطقياً
في ان غير الضروري هل يتصور دوامه لكل واحد من آحاد الموضوع ام لا ثم قال فقد
انه تصور وعد سطر المنطقي فيما لا يكون الا كذا ثم عدّ بعدها اصنافاً من القضايا واعقب
كلامه بان قال فهذه كلها اصناف الوجوديات فيحتمل ان يكون قوله هذه اصناف
الوجوديات اشارة الى ما صير الدايم ويحتمل انه يشير الى الدايمة ايضاً معها ثم لما انتهى الى
نقيض الوجودية قال في الكلية السالبة عندنا انه لما سبق الحكم ان كل ج ينفي عنه
ب وقتاً ما لا دايماً فانما يقابله كلي وكلي وهذا حكم جزم بان الدوام خارج منها
معرف باختلاف فتاويه في هذه المواضع من كتابه بعينه وتردده في دخول الدوام
الكلي الغير الضروري تحت الوجوديات وخروجه منها ولو احد [illegible] ما في الشفاء من
الالفاظ الموهمة لهذا الاختلاف لا يسر القول ورفع عن المفضول ثم لن حكمنا
ان الدوام الكلي لا يكون الا ضرورياً فلا شك ان الدوام في بعض الآحاد لا يكون ضرورياً

فهل يدخل هذا الدوام في الوجودية حتى ان من احاد الموضوع في الوجودية بالقضايا
التي لا يدوم المحمول الدوام كما الوجودية ولا لشيء من احاد موضوعها ويجوز ان يقال يدخلها
ايضا ما يدوم المحمول لبعض احاد موضوعها وهذا هو الاظهر لان دوام الكلية انما اخرجناه
من شمولها كيلا تنقلب القضية مطلقة متناولة للضرورية واذا لم يكن الدوام الجزوي
فيها ضروريا لم يدع الحاجة الى اخراجه من عمومها اذ لا تنقلب بسبب اندراجه مطلقة
فيحصل من مجموع هذا الكلام خمسة اصناف ثلثة من القضايا يا تحتها لفظة كون ان يقع على كل
واحدة منها اسم الوجودية الاولى هي التي حكم فيها بوجود المحمول للموضوع من غير
دوامه شيء ما من احاد الموضوع والثانية هي التي حكم فيها بوجود المحمول مع تجويز
دوامه لبعض احاد الموضوع لا لجميعها والثالثة هي التي حكم فيها بوجود المحمول مع
جواز دوامه لجميع احاد الموضوع اذا لم يكن ضروريا واذا ثبت ان معاني القضايا
التي يقع عليها لفظ الوجودية مختلفة اسقط النعي والاستنكار من اختلاف نقائضها
فلنبين نقيض كل صنف منها اما ما لا يدخل الدوام اصلا ولا في شيء من احاد موضوعه
فنقيض الكليتين فيها لا يختلف سواء جعلنا الدوام الكلي ضروريا او جوزناه فيما ليس
ضروري لانك اذا قلت كل ب ج اي بالوجود الذي لا يدوم في شيء ما من جزئيات
الموضوع فيكذبه دوام الايجاب في البعض وفي الكل ايضا ان تصور فيما ليس ضروري
ويكذبه ضرورة الايجاب في الكل والبعض ويكذبه ايضا دوام السلب في البعض وفي
الكل ايضا على هذا التقدير وضرورة السلب ايضا فيها ولئن لم نتصور الدوام الكلي
الا ضروريا فلا يقع تكذيبها بالدوام الكلي زائدا على تكذيبها بالكلي الضروري في طرفي
الايجاب والسلب وانما يقع تكذيبها بالدوام الغير الضروري وهو اذا كان في البعض
فقط لكن على اي تقدير قدر فيبقى في طرفي الايجاب والسلب الضرورة والدوام فلا
ضرورة ويصدق عليها الدوام مطلقا فاذن النقيض الكلية الموجبة في هذا الصنف
وهي كل ب ج بالوجود هو ليس بالوجود كل ب ج بل اما دائما بعض ب ج او ليس
ج كذلك واما نقيض الجزئيتين فمختلف فانا ان لم نجوز الدوام الكلي فيما ليس ضروري

لنقيض الوجود

فلا يدخل الدوام في نقيضها اما الكلي فلان نقيض نفس الضروري واما الجزوي فلانه لا يكذبه
الجزئية الوجودية دوام الحمل في البعض بل والاضرورة فيه وانما يكذبها الضرورة بشرط ان
يكون في الكل فاذن لا تنافي نقيض الجزئيتين على هذا التقدير اما ضرورة الايجاب في الكل او
ضرورة السلب فيه ولئن جوزناه فيكذبها الدوام ايضا في الكل حسب ما يكذبها الضرورة
فيه ويجمعها جميعا لفظ الدوام الكلي مطلقا سواء على الضرورة فيجيء الدوام ايضا على الوجه
الاول فيحصل من النوع هذا ان نقيض هذا الصنف من الوجودية الدوام في الكليتين والجزئيتين
مع جواز الضرورة في الجزئيتين على احد التقديرين واما الصنفان الاخران
فلا اختلاف بين نقيضها فان الصنف الذي الدوام الكلي لا يكذبه الدوام فيما يوافقها
في الكيفية بل انما يكذبه الضرورة فقط اما فيما يخالفها فيكذبها الدوام والضرورة معا
ويصدق عليها جميعا الدوام اما ما لا يدخله الدوام الا في بعض الاحاد فلا يكذبه
الدوام ايضا في الموافق لان الدوام اما ان يكون في البعض وليس يكذب بسبب جواز
دخوله فيه فانك اذا قلت كل ب ج وجوزت ان يكون ج دائما لبعض احاد ب
فلا يكذب في ذلك هذا بان يقول بعض ب دائما ج واما ان يكون في الكل وهو نفس الضرورة
على هذا الوجه فلا انما يجوز دوام المحمول لجميع احاد الموضوع في هذا الصنف على
تقدير جعلنا اياه ضروريا فاذن لا يكذب هذا الوجه ايضا فيما يوافقها في الكيفية
الا الضرورة فقط واما فيما يخالفها فيكذبها الدوام الغير الضروري والضرورة معا اما في
الكل الاول فالدوام في الكل وفي البعض وفي الثاني فالدوام في البعض فقط ويشترك
الدوام والضروري في الدوام المطلق فاذن لا نقيض هذين الصنفين جميعا الضرورة
في الموافق والدوام في المخالف فاذ قد عرفت نقائض هذه القضايا وما بينها من
الاختلاف بسبب اختلاف القضايا في نفسها فاعلم انا حيث اوردنا في بعض النسخ
جهة لازم النقيض الدوام في طرفي الايجاب والسلب كان ذلك نقيضا لوجودية الضرورية
الصرفة التي لا يدخلها الدوام اصلا ولا في شيء من احاد الموضوع وحيث اوردنا الضرورة
في الموافق والدوام في المخالف في الكليتين والجزئيتين معا كان ذلك نقيض التي يدخلها

رسالة في القياسات



الدوام في الكل ايضا فمحل لم يرسم في ذلك الكتاب جعلها وجودية اذ الدوام الكلي ضروري
عندنا قطعا وحيث خصصنا الكليتين بالدوام في الموافق والمخالف معا والجزئيتين
بالضرورة في الموافق والدوام في المخالف فهو للتنبيه على نقيض الصنفين جميعا بمراوحة
واحدة اتكالا على فهم الفطن الذكي فانه اذا عرف ان الدوام في طرفي الايجاب والسلب
لا يكون الا في نقيض ما لا يدخله الدوام اصلا ووجده مذكورا في الكليتين قاس عليهما
الجزئيتين ايضا واذا عرف ان الضرورة في الموافق والدوام في المخالف يكون في القسم
الاخر ووجده مذكورا في الجزئيتين قاس عليهما الكليتين ايضا ولو كنت قلبت الامر وجعلت
الدوام في طرفي الايجاب والسلب في الجزئيتين والضرورة في الموافق والدوام في المخالف
في الكليتين لهذا الغرض لجاز ايضا من غير مزية للمذكور على المتروك بل لم اصرح بهذا
التفصيل في ذلك الكتاب ولم اخرجه من القوة الى الفعل اعتمادا على فهم المشتغلين
حيث انهم اذا عرفوا الوجه الذي بني على مقتضى ما رسم في ذلك الكتاب وهو التي حكم فيها
بوجود المحمول للموضوع من غير ضرورة ولا دوام كلي عرفوا ان الدوام الحاصل فيها
غير منفي فيجوز ان يوجد كليا يشتمل عليه ويجوز ان يوجد خاليا عنه ولا محالة يختلف
بعضها باختلافها فاذا راوا الاختلاف في النقض وعلموا ان نقيض كل قضية واحد
سهوا بسبب هذا الاختلاف المأخوذ ونقيضها فاخرجوا الوجهين عن القوة الى الفعل
بادنى فكر واهون سعي واحسنوا الظن ولم يبادروا الى التخطئة بسبب انطوا هذا
العلم عنهم وللمصنفين اغراض في كشف بعض المعاني وانهائه الى اقصى غايات الوضوح
وسفه بعضها بما يسع تحيف فلا يسار عن مطالعوا كتبهم بسانح كل خيال الى
تهجين قولهم والقدح فيهم فما كل بيضاء شحمة ولا كل ما حسن رأي وكل ميسر لما
خلق له والحمد لواهب العقل ومفيض العدل تمت الرسالة
كمل بحمد الله وحسن توفيقه

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم بفضلك وكرمك
نحمد الله ونستغفره ونستعينه ونستبصره ونسال الله التوفيق والهداية
والعصمة والوقاية ونصلي على ملايكته المقربين وانبيايه المرسلين
وخصوصا على محمد واله اجمعين .. ايها الاخ الصديق والصاحب
الشفيق وفقك الله لما يرضاه واغناك بفضله عن سواه ملاقاطع لطرق
الدين ودرك النفس فوق الافتقار الى مخالطة الاغيار ومجالسة الاشرار
ولامانع كصحبة هولا الاغبيا الجهال التايهين في ظلمات الضلال اني
لما عرفت من صدق نيتك وشدة رغبتك في اقتناص العلوم الحقيقية و
اقتباس المعارف الحكمية وقد سالتني ان اعمل لك جدولا اضمنه القياسات
الحملية التي في الاشكال الثلثة المولفة من اصناف القضايا المطلقة
وذوات الجهات ليتسهل منه التمييز بين المنتج منها وغير المنتج وتعرف
منه جهة النتيجة من غير زيادة كلفة وتامل اوجبت علي اجابتك
ورايت ان اقدم على الجدول مقالة تنبهك على ماخذ لزوم النتايج من هذه
المختلطات ومتابعتها الاجلى المقدمتين في الجهات وهي هذه
فاقول القياسات الحملية قد تكون من مقدمات ممكنة عامه
او مطلقة عامه او مطلقه منعكسة او ضرورية او وجودية او ممكنة
خاصه او من خلط بعضها ببعض وهذه ستة اصناف من القضايا
فاذا فرضناها صغريات في كل شكل من الاشكال الثلثة واضفنا الى كل
واحدة ستة من الكبريات حصل في كل شكل ستة وثلثون اختلاطا بعضها
منتج وبعضها غير منتج فنريد الان ان نبين المنتج منها في الاشكال الثلثة
وغير المنتج ونبين جهة النتيجة اللازمة واما المطلقة الخاصة وهي
الضروريات المشروطة والدايمة فتندرج تحت هذه القضايا الا الدايمة
تحت الوجودية كما عرفت الشكل الاول ولتكن الصغرى

فيه اولا ممكنة عامه ونقرن بها واحدة واحدة من الكبريات الستة على الترتيب
في الاقتران الاول كل ج ب وكل ب ا كلاهما بالامكان العام ينتج بالامكان
العام كل ج ا لان ا لما كان منصور الوجود لكل ب وب منصور الوجود
لكل ج كان ا منصور الوجود لكل ج فانه ما امكن ان يمكن فهو عند الطبع الحكيم
بانه ممكن ٥ الاختلاط الثاني كل ج ب بالامكان العام وكل ب ا
بالاطلاق العام ينتج كل ج ا بالامكان العام فالنتيجة ما تبعت الكبرى في الجهة
لان ا لما كان موجودا بالفعل لكل ب وب يجوز ان يكون موجودا بالفعل
لج ويجوز ان لا يكون موجودا بالفعل البته لا لكله ولا لبعضه بل يكون منصور
الوجود فقط فلا يلزم منه ان يكون ا موجودا لج بالفعل لا محالة بل يجوز
ان يكون ويجوز ان لا يكون فالنتيجة اذا ممكنة عامة الاختلاط
الثالث كل ج ب بالامكان العام وكل ب ا بالاطلاق المنعكس ينتج
كل ج ا بالامكان العام فلم يتبع الكبرى في الجهة ايضا لان ا لما كان حاصلا
بالفعل لكل ب مادام ب وب يجوز ان يكون حاصلا بالفعل لكل ج ويجوز
ان لا يكون بالفعل لا لكله ولا لبعضه فلا يلزم منه ان يكون ا حاصلا لج
بالفعل بل بالقوه والامكان العام فقط لما ذكرنا الاختلاط
الرابع كل ج ب بالامكان العام وكل ب ا بالضرورة فالحق ان النتيجة
ضرورية لان معنى قولنا بالضرورة كل ب ا ان كل ذات وصف بب
فهو قبل اتصافه بب وبعده وفي جميع احواله وجد له بالضرورة ا وذات
ج كما امكن ان يوصف بب فيجب ان يكون موصوفا با بالضرورة مادام
موجودا ولو كان قبل اتصافه بب اذ لو لم يكن كذلك لم يصدق حين ما وصف
بب قولنا بالضرورة كل ب ا ٥ الاختلاط الخامس كل ج ب
بالامكان العام وكل ب ا بالوجود ينتج كل ج ا فيمكن ان يكون ا في وقت ما
لا دايما ٥ الاختلاط السادس كل ج ب بالامكان العام وكل ب ا

بالامكان الخاص ينتج كل ج ا بالامكان الخاص لان ج اما ان يكون بالفعل ب
واما ان لا يكون بالفعل بل بالقوة فقط فان كان بالفعل ب دخل تحت الحكم
العام على كل ب فكان آ له غير ضروري الوجود والعدم ولئن لم يكن بالفعل
ب بل بالقوة فقط فلا يجوز ان يكون آ له ضروري الوجود او العدم لانه
لو جاز ذلك وفرضنا ان ج يكون ب بالفعل فان ذلك ممكن وفرض الممكن
موجودا ليس بمحال فاذا فرضنا ذلك وكان آ ضروري الوجود او العدم لج
لم يصدق قولنا كل ب فهو بالامكان الخاص آ لان الجيم با بالفعل
وآ له ضروري الوجود او العدم فصح ان النتيجة ممكنة خاصة ۞ ولتكن
الصغرى مطلقة عامة ونقرن بها الكبريات الست على الترتيب ۞
الاختلاط الاول كل ج ب بالاطلاق العام وكل ب ا بالامكان العام
ينتج كل ج ا بالامكان العام لان كل ج لما كان موصوفا بب وصفا بالفعل
فاذا حكمنا على كل ب بانه بالامكان آ اندرج ج تحت هذا الحكم وكانت
النتيجة تابعة للكبرى في الجهة ۞ الاختلاط الثاني كل ج ب بالاطلاق
العام وكل ب ا بالاطلاق العام فالنتيجة ايضا بهذا الاطلاق لما ذكرنا
الاختلاط الثالث كل ج ب بالاطلاق العام وكل ب ا بالاطلاق
المنعكس ينتج كل ج ا بالاطلاق العام لان آ لما كان موجودا لب ما دام
ب وب موجود لج مطلقا كان آ ايضا موجودا لج ولا يلزم ان يكون
موجودا له ما دام ج وان كان ذلك جائزا فالنتيجة اذا مطلقة عامة
الاختلاط الرابع كل ج ب بالاطلاق العام وكل ب ا بالضرورة
فالنتيجة ضرورية لما ذكرنا في الاختلاط الاول ۞ الاختلاط الخامس
كل ج ب بالاطلاق العام وكل ب آ بالوجود ينتج ان كل ج ا في وقت ما
لا دائما لان آ لما كان حاصلا بالفعل لب لا دائما بل وقتا ما اما وقت
كونه ب بالفعل واما وقتا آخر معينا او غير معين وب حاصل لج بالفعل

بالاطلاق

نتيجة الكبرى

مطلقا

مطلقا كان آ ايضا حاصلا لج لا دائما بل وقتا ما ولا يلزم ان يكون حاصلا له
ما دام موصوفا بج بل وقتا ما اي وقت كان ولا يشترط ان لا يدوم ۞
الاختلاط السادس كل ج ب بالاطلاق وكل ب ا بالامكان الخاص
ينتج كل ج ا بالامكان الخاص لما عرفته في الاختلاط الاول ۞ ولتكن
الصغرى مطلقة منعكسة فـ الاختلاط الاول كل ج ب بالاطلاق
المنعكس وكل ب ا بالامكان العام ينتج كل ج ا بالامكان العام لما ذكرناه
من قبل لان ب الاوسط لما صار كله محكوما عليه بانه بالامكان العام
آ دخل ج الاصغر تحته وكان الحكم على كل الاوسط حكما على الاصغر ضرورة
الاختلاط الثاني كل ج ب بالاطلاق المنعكس وكل ب ا بالاطلا ق
العام فالنتيجة مطلقة عامة لما ذكرناه ۞ الاختلاط الثالث كل ج
ب بالاطلاق المنعكس وكل ب آ ايضا بهذا الاطلاق فالنتيجة كل ج ا
بهذا الاطلاق تعرفه مما نبهنا عليه ۞ الاختلاط الرابع كل ج ب
بالاطلاق المنعكس وكل ب ا بالضرورة فالنتيجة ضرورية ولا يخفى ذلك
عليك ۞ الاختلاط الخامس كل ج ب بالاطلاق المنعكس وكل ب آ
بالوجود فالنتيجة على قياس ما ذكرنا كل ج ب في وقت ما لا دائما
الاختلاط السادس كل ج ب بهذا الاطلاق وكل ب ا بالامكان
الخاص فالنتيجة ممكنة خاصة على القياس المذكور ۞ ولتكن
الصغرى ضرورية فـ الاختلاط الاول كل ج ب بالضرورة وكل ب
ا بالامكان العام فالنتيجة ممكنة كما لا يخفى عليك ۞ الاختلاط الثاني
كل ج ب بالضرورة وكل ب ا بالاطلاق العام فالنتيجة مطلقة عامة
لما سبق ۞ الاختلاط الثالث كل ج ب بالضرورة وكل ب ا بالاطلا ق
المنعكس ينتج ان كل ج فهو آ دائما ما دام موجود الذات وذكر في الاشارا ت
~~هذا الاختلاط لا ينتج اذا كانت الوجودية التي يكون الحكم فيها ما دام الموضوع~~

عامة

ان النتيجة ضرورية ولعله قال ذلك لان الامام في الكليات ضرورات الا ان
المنطقي لا يعرف ذلك من حيث هو منطقي والاهلية لن نعرفه ايضا لحجة ان
نقول لن النتيجة دائمة ولم نقل ضرورية الاقتران الرابع كل ج ب
بالضرورة وكل ب آ بالضرورة فالنتيجة ضرورية الاختلاط الخامس
كل ج ب بالضروره وكل ب ا بالوجود فقال الشيخ رحمه الله في كتاب الاشارات
هذا الاختلاط لا ينتج اذا كانت الوجودية هي التي تكون الحكم فيها دائما ما دام
الموضوع موصوفا بما وصف به لا دائما لان هاتين المقدمتين لا تصدقان
معا لانا اذا قلنا كل ج ب بالضرورة فقد قلنا ان كل ما يوصف بج فانه
ما دام موجود الذات فهو ب واذا قلنا وكل ب فهو ا ما دام ب لا دائما
فقد حكمنا ان كل ما يوصف بب فانما يوصف به وقتا ما لا دائما وهذا
خلاف الصغرى فاذا لا ينتظم قياس صادق المقدمات ثم اذا لم تكن الوجودية
من هذا الجنس بل كان من جنس ما ان الحكم يكون فيها وقتا ما لا دائما من غير
تعرض للوصف الذي وصف به الموضوع حتى يكون معنى قولنا كل ب
بالوجود ا ان كل ما يوصف بب فانما يوصف به وقتا ما اي وقت كان
معينا او غير معين كالخسوف والتنفس للقمر وللانسان فينتظم القياس
ويكون النتيجة تابعة للكبرى في الجهة لكن الوجودية لما كانت محتملة
لهذين الجنسين لا يمكن ان يقال ان الصغرى الضرورية والكبرى الوجودية
ينتج على الاطلاق بل يجب ان نفصل الامر فيه واستدرك بعض المحققين
وهو صاحب البصائر رحمه الله على كلام الشيخ فقال قوله ان هذا الاختلاط
غير منتج صحيح اما تعليله ذلك بكذب الكبرى فليس كذلك على الاطلاق لانه
قد يكون لكذب الكبرى وقد يكون لوجه اخر وهو انعدام الوسط بل في
القياس وذلك بان يكون اللادوام جزءا من الموضوع فيكون نظم القياس
حينئذ كل ج فهو بالضرورة ب وكل ما هو ب لا دائما بل وقتا ما فهو آ

وهذا لا ينتج لان الباء المحمول على الاصغر غير الباء الموضوع للاكبر لان الباء
المحمول عليه بالضرورة صفة الباءية دائما والباء الموضوع للاكبر آله صفة
الباءية وقتا ما لا دائما فلا يكون الوسط اذا في القياس واحدا مشتركا
فيه فلا يلزم منه نتيجة لهذا المعنى لا لكذب الكبرى فانا اذا جعلنا اللادوام
جزءا من الموضوع لم يكن قولنا كل ب لا دائما فهو ا حكما منا على كل ب
بانه موصوف بب وقتا ما لا دائما حتى يكون ذلك خلاف الصغرى
بل يكون ذلك حكما منا بالالف على ما ليس دائما ب من جملة الموصوفات
بب اذ يجوز ان يكون الذوات الموصوفة بب قسمين احدهما ما يوصف
بالضرورة وهي كل ما يوصف بج والثاني يوصف بب وقتا ما لا دائما وهي
غير الموصوفات بج فحاصل الاستدراك هو ان الشيخ علل عدم الانتاج
بكذب الكبرى جزما وكان حقه ان يردد فيقول لا ينتج اما لكذب الكبرى
واما لاختلاف الوسط وعدم القياس وقد اجاب بعض المحصلين عن
هذا الاستدراك بان الشيخ قد علل عدم الانتاج باختلاف الوسط في كتاب
الاوساط للجرجاني ولم يره هذا المجيب ان الاستدراك المتوجه على كلامه
في الاشارات لا يندفع بكلامه الغير المستند ركن في الاوساط للجرجاني
وقد رد القاضي الامام صاحب البصائر فقال الاعتراض على الاوساط
كالاعتراض على الاشارات فانه حكم حكما ينافي الاوسط بان لا قياس
لاختلاف الوسط وليس امتناع القياس ابدا في هذا الاختلاط لاجل
اختلاف الوسط بل لكذب الكبرى ايضا وفي كتاب الاشارات حكم بامتناع
القياس مطلقا لكذب الكبرى وفي الاخر حكما بينا بامتناعه مطلقا
لعدم الوسط وليس احد الحكمين صادقا لو ترك على اطلاقه بل صدق كل
واحد منهما على وجه دون وجه فبينا نحن صدق الحكمين تسهيلا لسبيل
نيل الحق على طالبيه ولو لم يفعل هذا لكنا لا نامن من ان تسبق الى فهم احد

ان الوجهين شئ واحد كيف وقد سبق الى فهم افضل تلامذته وهو صاحب
التحصيل فانه يذكر الوجهين في كتابه كمن يعتقد منهما وجها واحدا اذ تعلل
امتناع القياس او ايجاب الكبرى ثم في اثنا بيان الكذب يهجم على اختلاف
الوسط من غير ان يميز بينهما بلفظة إمّا او بلفظة او الى غير ذلك من الالفاظ
الصالحة للتمييز بين وجهين مختلفين فهذا ما ذكره القاضي الامام ردا على
هذا القايل الذي ذب عن الشيخ تقدير الاستدراك لكنك اذا انصفت وتاملت
ما ساذكره لك الان عرفت ان هذا الاستدراك غير واقع البته لان الكلام في
اختلاط الضرورية والوجودية الصرفة وانما تكون القضية وجودية اذا
كان اللادوام جزوا من المحمول اما اذا كان جزوا من الموضوع لم تكن وجودية
بل مطلقة عامة لانا اذا قلنا كل ما هو ب لا دايما فانه ا او كان موضوع
القضية هو الذي لا يدوم له صفة الباينية والمحمول هو ا لم تكن هذه القضية
متعرضة لكون هذا الحكم دايما او غير دايم فانه حكم بايجاب ا على هذا الموضوع
المذكور من غير تعرض لجهة من جهات الحكم فكان هذا مطلقا عاما ولم يكن
وجوديا الا اذا بين ان هذا المحمول ليس بدايم لهذا الموضوع وعند ذلك يكون
اللادوام جزوا من المحمول لا من الموضوع فيكون امتناع القياس في هذا
الاختلاط لكذب الكبرى لا غير كما ذكره الشيخ ● الاختلاط السادس
كل ج ب بالضرورة وكل ب ا بالامكان الخاص ينتج كل ج ا بالامكان الخاص
لان الاكبر لما كان غير ضروري الوجود والعدم للاوساط والاوسط موجود
بالضرورة للاصغر كان الاكبر ايضا غير ضروري الوجود والعدم للاصغر ●
ولتكن الصغرى وجودية الاختلاط الاول بالوجود كل ج ب
وبالامكان العام كل ب ا ينتج بالامكان العام كل ج ا لان الاكبر يحتمل
ان يكون موجودا للاوساط دايما وبالضرورة ويحتمل ان يكون موجودا له
في وقت ما ويحتمل ان لا يكون موجودا بالفعل بل بالقوة والاوسط موجود للاصغر

كانت

في وقت ما لا دايما وعلى تقدير ان يكون الاكبر ضروريا للاوسط كان ايضا ضروريا للاصغر
وعلى تقدير ان لا يكون ضروريا بل يكون موجودا له في وقت كان في ذلك الوقت
ايضا موجودا للاصغر وعلى تقدير ان لا يكون موجودا للاوسط بالفعل بل بالقوة
فقط لم يجب ان يكون موجودا للاصغر بالفعل بل جاز ان يكون بالقوة فقط فاذا
النتيجة هي التي تشتمل على هذه التقديرات فكانت ممكنة عامة الاختلاط
الثاني كل ج ب بالوجود وكل ب ا بالاطلاق العام فالنتيجة مطلقة عامة
تعرفه مما قد ذكرناه الاختلاط الثالث كل ج ب بالوجود وكل ب ا
بالاطلاق المنعكس فالنتيجة مطلقة عامة لا وجودية ضرورة ان ا موجود
لب ما دام له صفة الباينية وب موجود لج في وقت فيكون ا في ذلك الوقت
ايضا موجودا لج وفي غيره من الاوقات يحتمل ان يكون موجودا ويحتمل ان لا يكون
فالنتيجة اذا مطلقة عامة هذا اذا كانت الصغرى وجودية لا يتعين فيها وقت
اتصاف الموضوع موصوفا بما وصف به بل اعم منه حتى يكون معنى قولنا بالوجود
كل ج ب ان كل ج فهو في بعض اوقات وجوده لا في جميع الاوقات ب
اما اذا تعين فيها وقت اتصافه بما وصف به حتى يكون معنى قولنا بالوجود
كل ج ب ان كل ج ما دام موصوفا بج لا دايما ب كانت النتيجة مطلقة
منعكسة محتملة الضرورة لان صفة الالفية من لوازم صفة الباينية مع جواز
ان يكون اعم منه وصفة الباينية من لوازم صفة الجيمية فكان صفة الالفية
من لوازم صفة الجيمية فكان صفة الالفية من لوازم صفة الجيمية مع جواز
ان يكون اعم منه اي مع جواز ان يكون موجودا في غير صفة الجيمية الاختلاط
الرابع كل ج ب بالوجود وكل ب ا بالضرورة فالنتيجة ضرورية لا حاجة الى البيان
الاختلاط الخامس كل ج ب بالوجود وكل ب ا بالوجود فالنتيجة ايضا وجودية
لان ا موجود لب في وقت لا دايما وب موجود لج في وقت لا دايما فكان ا
موجودا لج في وقت لا دايما الاختلاط السادس كل ج ب بالوجود

د

ط

وكل ب ا بالامكان الخاص فالنتيجة ممكنة خاصة لان الاكبر غير ضروري الوجود
والعدم للاوسط فيكون كذلك ايضا للاصغر لاندراج الاصغر تحت الاوسط
ولتكن الصغرى ممكنة خاصة والاختلاط الاول كل ج ب بالامكان
الخاص وكل ب ا بالامكان العام ينتج كل ج ا بالامكان العام لان ج اذا
كان ممكنا حقيقيا لان يكون ب فعلى تقدير ان يكون بالفعل ب دخل تحت الحكم
العام على كل ب فكان ج ا بالامكان العام وعلى تقدير ان لا يكون ج بالفعل ب
بل بالقوة فقط فكان جائزا له ان يكون بالفعل ب فكان جائزا ان يدخل تحت
الحكم العام على ب فكان جائزا له ان يكون ا بالامكان العام او ما جاز ان يكون
ممكنا فهو ممكن فاذا النتيجة ممكنة عامة لا خاصة الا ما جاز ان يكون ضروريا
وجاز ان لا يكون ضروريا والممكن الخاص لا يجوز ان يكون ضروريا الاختلاط
الثاني كل ج ب بالامكان الخاص وكل ب ا بالاطلاق العام ينتج كل ج ا
بالامكان العام لان ج على تقدير ان يكون بالفعل ب دخل تحت الحكم العام
على ب وكان ج ا بالاطلاق العام وعلى تقدير ان لا يكون بالفعل ب بل بالقوة
والامكان فقط كان جائزا له ان يدخل تحت الحكم العام على كل ب فكان جائزا له
ان يكون ا بالفعل مطلقا فعلى تقدير يكون ج ا بالفعل مطلقا وعلى تقدير يكون
جائزا له ان يكون ا بالفعل فالنتيجة اذا ما يشملهما وهو الممكن العام الاختلاط
الثالث كل ج ب بالامكان الخاص وكل ب ا بالاطلاق المنعكس فكل ج ا بالامكان
العام لما ذكرنا لان ب لما كان غير ضروري الوجود والعدم لج وعلى تقدير ان يكون
موجودا لج بالفعل كان ا ايضا موجودا لج وعلى تقدير ان لا يكون موجودا
لج لا يلزم ان يكون ا موجودا لج او لا يكون بل ربما كان موجودا له دائما
فالنتيجة اذا ممكنة عامة الاختلاط الرابع كل ج ب بالامكان الخاص
وكل ب ا بالضرورة ينتج كل ج ا بالضرورة لما ذكرنا في الصغرى الممكنة والكبرى
الضرورية الاختلاط الخامس كل ج ب بالامكان الخاص وكل ب ا

بالوجود

بالوجود ينتج كل ج ا بالوجود لما ذكرنا في الصغرى الممكنة العامة والكبرى الوجودية
انه لو لم تكن النتيجة وجودية فيكون بعض ج اما دائما ا او دائما ليس ا وكل واحد
منهما محال لان كل ج لما امكن ان يكون ب فاذا فرضنا هذا الممكن موجودا فكان
بعض ج اما دائما ا واما دائما ليس ا فقد قلنا كل ب بالوجود ا هذا خلف
وقال صاحب الكشف يلزم النتيجة ممكنة حقيقية ويبين ذلك بطريق الخلف باستعمال
النقيض الا انا نقول كون النتيجة وجودية لا يمنع كونها ممكنة حقيقية فان كل
وجودي فهو ممكن حقيقي ولا ينعكس فقد يكون الشيء ممكنا حقيقيا ولا يكون
وجوديا اذ ليس من شرط الممكن الحقيقي ان يكون موجودا او ان لا يكون موجودا
فربما اتفق ان يكون الشيء دائما موجودا او معدوما لموضوع ما وهو ممكن
حقيقي لذلك الموضوع والمحالات التي من لزومها من استعمال النقيض فانما
لزمت من استعمال نقيض النتيجة الوجودية حيث فرض بعض ج بالضرورة
ا او بالضرورة ليس ا ومن فرض الضروري فقد فرض الدائم وزيادة فتلك
المحالات انما لزمت لفرضه بعض ج دائما ا او دائما ليس ا لا لفرض الضرورة
فلو ترك لفظة الضرورة وفرض دوام الايجاب او دوام السلب من غير ضرورة
لكانت تلك المحالات بعينها لازمة فجهة الضرورة وقعت ضائعة في لزوم
تلك المحالات فانها انما لزمت لفرض بعض ج دائما ا او دائما ليس ا فليتامل
هذه الدقيقة لتعرف الاقتران السادس كل ج ب بالامكان الخاص
وكل ب ا ايضا بالامكان الخاص فالنتيجة ممكنة خاصة لما ذكرنا في اختلاط
الممكنتين العاشر وهذا تمام المختلطات في الشكل الاول الشكل
الثاني ولتكن الصغرى اولا ممكنة عامة والاقتران الاول كل ج ب
بالامكان العام ولا شيء من ا ب ايضا بالامكان العام والاختلاط الثاني
كل ج ب بالامكان العام ولا شيء من ا ب بالاطلاق العام هذان الاقترانان
لا ينتجان لانه يجوز ان يكون شيئا واحدا مما يحمل على الآخر بالايجاب كالانسان

والحيوان مثلا ثم يحمل على احدهما شيء ثالث بالايجاب بالامكان العام او بالاطلاق
العام ويسلب ذلك الشيء عن الثاني بالامكان العام او بالاطلاق العام كالمشي
مثلا يحمل على الانسان ويسلب عن الحيوان ولا يلزم من هذا السلب والايجاب
ان لا يكون الحيوان محمولا بالايجاب على الانسان وقد يكون ايضا شيئان متناسبان
كالانسان والفرس ثم يحمل شيء ثالث كالمشي مثلا على احدهما بالايجاب بالامكان
العام او بالاطلاق العام ويسلب عن الثاني كذلك ولا يلزم منه ان يكون احدهما
محمولا على الاخر فليس يلزم اذا من صدق هذا السلب والايجاب ان يكون ج ا
او لا يكون فصح انه لا ينتج الاختلاط الثالث كل ج ب بالامكان العام
ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس ينتج لا شيء من ج ا بالامكان العام والطريق
المشهور في بيان لزوم النتيجة هنا هو العكس والخلف باستعمال النقيض اما
العكس فهو اذا عكسنا الكبرى صار لا شيء من ب ا بهذا الاطلاق المنعكس فنضم
الصغرى بهذا العكس فارتد الى الشكل الاول وانتظم قياس على هذه الصورة
كل ج ب بالامكان العام ولا شيء من ب ا بالاطلاق المنعكس فانتج لا شيء
من ج ا بالامكان العام كما ذكرنا ثمة واما طريق الخلف باستعمال النقيض
فهو انه ان لم يصدق قولنا لا شيء من ج ا بالامكان العام صدق نقيضه وهو
ان بعض ج ا بالضرورة فلنجعل هذا صغرى ونقرن به الكبرى وهو قولنا
لا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس فانتج ان بعض ج مسلوب عنه ب دائما
وهذا سلب ضروري من حيث المعنى اذ لا يتصور الا ان يكون كذلك وقد قلنا
كل ج ب بالامكان العام هذا خلف ويمكن ان يبين لزوم هذه النتيجة
بوجه اخر فنقول لما صح قولنا لا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس علم يقينا
ان ا و ب صفتان لا يجتمعان معا في موضع واحد في حالة واحدة ولما
صح قولنا بالامكان العام كل ج ب اي كل ذات توصف بج فانه يتصور
ان يكون له صفة ب فيقول كل ج يتصور ان يكون له صفة ب فيتصور

القياسات الحملية

ان لا يكون له صفة ا لانهما لا يجتمعان فاذا تصور وجود هذا تصور عدم ذلك
فصح ان النتيجة ممكنة هذا اذا كانت الصغرى موجبة والكبرى سالبة اما
اذا كان بالعكس مثل قولنا بالامكان العام لا شيء من ج ب وبالاطلاق
المنعكس كل ا ب فلا يمكن ان يبين لزوم النتيجة بطريق العكس لان الصغرى
السالبة الممكنة لا تنعكس والكبرى الموجبة تنعكس جزئية فاذا عكسناها
واضفنا عكسها الى المقدمة السالبة لم يكن ذلك من جملة الاشكال الثلاثة
ولكن يمكن ان يبين بطريق الخلف وذلك بان نقول ان لم يصدق قولنا لا شيء
من ج ا بالامكان العام صدق نقيضه وهو ان بعض ج ا بالضرورة او كل ا ب
بالاطلاق المنعكس فبعض ج دائما ب او بالضرورة ب وقد قلنا لا شيء
من ج ب بالامكان العام هذا خلف لان الممكن يجوز ان يفرض موجودا
ولا يلزم منه محال واشترك صورة طريق الخلف ونبين لزوم النتيجة بوجه
اخر فنقول لما صح قولنا كل ا ب بالاطلاق المنعكس علمنا ان ب من لوازم
ا وكل ذات توجد له صفة ا فيوجد له لا محالة في تلك الحالة صفة ب
ولما صح ايضا قولنا لا شيء من ج ب بالامكان العام علمنا ان كل ذات يكون
له صفة ج فيتصور ان لا يكون له صفة ب وتصور عدم لازم الشيء يدل على
تصور عدم ذلك الشيء فلما تصور ان تعدم صفة ب عن كل ذات توصف بج
تصور ايضا ان ينعدم صفة ا عن تلك الذوات لان صفة ا يلزمه صفة ب
فبهذا التعليل اللازم انعدم الملزوم لا محالة ولا يكون الملزوم موجودا من دون
اللازم وذلك محال الاختلاط الرابع كل ج ب بالامكان العام ولا شيء
من ا ب بالضرورة ينتج بالضرورة لا شيء من ج ا ويبين بعكس السالبة الضرورية
وارتداده الى الشكل الاول وبالخلف ايضا فانه لم يكن لا شيء من ج ا بالضرورة فبعض
ج ا بالامكان العام ولا شيء من ا ب بالضرورة فبعض ج بالضرورة ليس ب
وكان كل ج ب بالامكان العام هذا خلف وله وجه اخر في البيان

وهو ان ب لما كان مسلوبا بالضرورة عن كل ذات له صفة آ وهو ممكن الوجود
لكل ذات يكون له صفة ج فعلم ان كل ذات يكون له صفة ج فبالضرورة
لا يكون له صفة آ اذ لو جاز ان يكون لذات واحدة صفة ج وصفة آ ولو في
حال فيكان ذلك الذات ممكنا لان يكون له صفة ب وممتنعا ان يكون له صفة
ب ما دام موجودا وهذا خلف محال فاذا كل ذات يكون له صفة ج فبالضرورة
ما دام موجودا لا يكون له صفة آ فصح ان النتيجة ضرورية الاختلاط
الخامس كل ج ب بالامكان ولا شيء من آ ب بالوجود فان كانت الوجودية
من الجنس الذي يكون معناه ان كل ذات يكون له صفة آ فلا يكون له صفة ب
ما دام له صفة آ لا دائما فتكون النتيجة ان كل ج ممكن بالامكان العام ان لا
يكون آ لانه لما صح ان كل ذات يكون له صفة آ فما دام له صفة آ فليس له
صفة ب فعلم ان صفة ب و آ لا يجتمعان معا في ذات واحدة لما صح
ان كل ذات يكون له صفة ج فيتصور ان يكون له صفة ب فعلم انه يتصور
ان لا يكون له صفة آ اذ هما لا يجتمعان فاذا تصور وجود احدهما تصور عدم
الآخر فكانت النتيجة اذا لا شيء من ج آ بالامكان العام اي كل ذات يكون له
صفة ج فيتصور ان لا يكون له صفة آ واما ان كانت الوجودية من جنس
ما لا يتعرض للوصف الذي وصف به الموضوع حتى كان معنى قولنا بالوجود
لا شيء من آ ب ان كل ذات يكون له صفة آ فان صفة ب سلب عنه
في وقت ويوجب له في وقت اي وقت كان فلم يكن هذا الاقتران منتجا
لان الشيء الواحد قد يكون ممكن الوجود للشيء ومسلوبا عن ذلك الشيء في وقت
واحد لا دائما وقد يكون ممكن الوجود لشيء ومسلوبا في وقت آخر لا دائما
عن شيء آخر مباينه ومعانده فلا يلزم من كون ب ممكن الوجود لكل ج ومسلوبا
عن كل آ في وقت لا دائما ان لا يكون ج له صفة آ او يكون له صفة آ
فيجوز ان يكون كل ج له صفة آ دائما ثم يكون ب ممكن الوجود له ومسلوبا عنه

البينات المطلقة

في وقت واحد لا دائما ويجوز ان يكون آ مسلوبا بالضرورة عن كل ج ويكون ب
ممكن الوجود لكل ج ومسلوبا عن كل آ في وقت ما دائما فلا يلزم اذا من هذا
السلب والامكان الوجودي ان يكون ج آ او لا يكون فكان هذا الاختلاط عقيما
الاختلاط السادس كل ج ب بالامكان العام ولا شيء من ج آ بالامكان
الخاص هذا ايضا عقيم لما ذكرنا ان ب يجوز ان يكون ممكن الوجود لشيء بالامكان
العام ومسلوبا عن ذلك الشيء بالامكان الخاص وقد يكون ممكن الوجود لشيء ومسلوبا
عن شيء آخر بالامكان الخاص مباينه ومعانده فلا يلزم اذا من هذا السلب
والايجاب ان لا يكون ج آ او يكون. ولتكن الصغرى مطلقة عامة
والاختلاط الاول كل ج ب بالاطلاق العام ولا شيء من آ ب بالامكان
العام والاقتران الثاني كل ب بالاطلاق العام ولا شيء من آ ب ايضا
بالاطلاق العام وهذان لا ينتجان لما ذكرنا في الممكنين فلا نعيد الاختلاط
الثالث كل ج ب بالاطلاق العام ولا شيء من آ ب بالاطلاق المنعكس
ينتج لا شيء من ج آ بالاطلاق العام نبين ذلك بعكس الكبرى وبالخلف وهما
مشهوران ونذكر طريقة اخرى في بيانه فنقول لما صح قولنا لا شيء من
آ ب ما دام آ علمنا ان صفتي آ و ب لا يجتمعان معا في ذات واحدة واذا
كان كل ج فيوجد له ب بالفعل مطلقا فيكون آ مسلوبا عن كل ج في الوقت
الذي يكون ب موجودا له بالفعل لانهما لا يجتمعان معا فالنتيجة اذا مطلقة
عامة الاختلاط الرابع كل ج ب بالاطلاق العام ولا شيء من آ
ب بالضرورة ينتج بالضرورة لا شيء من ج آ نبين بعكس الكبرى وبالخلف
ايضا الاختلاط الخامس كل ج ب بالاطلاق العام ولا شيء من آ ب
بالوجود فان كانت الوجودية من جنس ما يكون معناه انه لا شيء من آ ب
ما دام آ دائما ينتج ان كل ج فيسلب عنه آ سلبا مطلقا لما ذكرنا في
اختلاط الممكن والوجودي ان آ و ب لا يجتمعان معا فاذا كان ب موجودا

بالفعل لج فكان آ في ذلك الوقت مسلوبا عنه ولئن كانت الوجودية من جنس
ما يكون معناه لئن كل آ فيسلب عنه ب في وقت ما من وقت كان فلم يكن هذا
الاختلاط منتجا لان الشيء الواحد قد يكون موجودا للشيء في وقت ومسلوبا عنه
في وقت آخر فيصدق حمله عليه بالايجاب المطلق والسلب المطلق العامين
ولا يلزم من ايجاب ب على ج بالاطلاق ومن سلبه عن آ بالاطلاق ان يكون
آ مسلوبا عن ج او لا يكون مسلوبا الاختلاط السادس كل ج ب
بالاطلاق العام ولا شيء من آ ب بالامكان الخاص هذا ايضا لا ينتج لان
ب قد يوجد للشيء ويسلب عنه بالامكان الخاص وقد يسلب ايضا بالامكان
عما يباينه كالشيء وما يباينه فيسلبه عن كل آ بالامكان الخاص فايجابه لكل ج
بالاطلاق العام لا يدل على ان ج يكون مسلوبا عنه آ او لا يكون [illegible] ولتكن
الصغرى مطلقة منعكسة والاختلاط الاول كل ج ب بالاطلاق
المنعكس ولا شيء من آ ب بالامكان العام هذا لا ينتج لان الشيء الواحد قد
يكون موجودا للشيء وقد يكون ممكن السلب عنه فليس يلزم من كون ب ممكن
السلب عن كل آ وكونه موجودا لكل ج ان يكون آ مسلوبا عن ج او لا يكون
مسلوبا فقد يكون لكل ج يوجد له آ دايما ويوجد له ب ما دام ج ويكون
ب ممكن السلب عنه وكذلك ان كانت الصغرى سالبة والكبرى موجبة
مثل قولنا لا شيء من ج ب بالاطلاق المنعكس وكل آ ب بالامكان العام
لم يكن منتجا لانه يجوز ان يكون ج آ دايما او غير دايم فيسلب عنه ب ما دام
ج ويكون ب مع ذلك ممكن الوجود له فلا يلزم من ايجاب ب [illegible] كل آ
بالامكان العام وسلبه عن كل ج بالاطلاق المنعكس ان يكون آ مسلوبا عن
ج الاختلاط الثاني كل ج ب بالاطلاق المنعكس ولا شيء من آ ب
بالاطلاق العام هذا ايضا لا ينتج للمعنى الذي ذكرناه الآن فان الشيء قد يكون
موجودا للشيء ومسلوبا عنه في وقتين مختلفين فلا يلزم من سلب ب عن آ

وايجابه لج على هذا الوجه أعني بالاطلاق ان يكون آ مسلوبا عن ج ولكن لئن
كانت الصغرى سالبة والكبرى موجبة الاقتران الثالث كل ج ب
بالاطلاق المنعكس ولا شيء من آ ب ايضا بهذا الاطلاق ينتج لا شيء من ج آ
بهذا الاطلاق بين بعكس الكبرى وبالخلف وهما مشهوران ويمكن ان يبين ايضا
بما بيناه في اختلاط الممكن وهذا المطلق من لئن آ و ب صفتان لا يجتمعان
معا فاذا كان ب موجودا لكل ج ما دام ج كان آ مسلوبا عنه ما دام ج
الاختلاط الرابع كل ج ب بالاطلاق المنعكس ولا شيء من آ ب
بالضرورة الذاتية ضرورية تبين بعكس الكبرى وبالخلف الاختلاط
الخامس كل ج ب بالاطلاق المنعكس ولا شيء من آ ب بالوجود لما
ان كانت الوجودية بمعنى انه لا شيء من آ ب ما دام آ لا دايما فالنتيجة
مطلقة منعكسة وهي انه لا شيء من ج آ ما دام ج اما البيان المشهور
لذلك فبعكس الكبرى ونحن نبينه ايضا بما ذكرنا ان صفتي آ ب لا تجتمعان
معا فاذا كان كل ج ما دام ج يكون له صفة ب فلا يكون له صفة آ
ما دام ج فيكون النتيجة انه لا شيء من ج آ ما دام ج وربما يظن ان النتيجة
هنا تكون وجودية صرفة غير مختلطة بالضرورة وانما يقع هذا الظن لاعتقاد
ان الكبرى السالبة الوجودية تنعكس مثل نفسها سالبة وجودية فيكون
لا شيء من آ ب ما دام آ لا دايما ينعكس لا شيء من ب آ ما دام ب لا دايما
فاذا قرن بها الصغرى وهي قولنا كل ج ب ما دام ج انتج لا شيء من
ج آ ما دام ج لا دايما وقد صرح صاحب البصائر بان هذه السالبة
الوجودية تنعكس وجودية حيث قال ثم هذه السالبة لا بد ان لزم
ان لم يكن دوام وصف موضوعها ما دام موجودا فلذلك عكسها الا تكون
ضروريا في الكل ما دام الموضوع موجودا فذلك وجعل المثال لذلك
انه لا شيء من الابيض بأسود اي لا دايما بل ما دام موصوفا بالابيض

قولنا

ويجوز ان يزول عنه كونه ابيض فعكسه كذلك ايضا لا شيء من الاسود ابيض وبنى
على هذا بعض المختلطات كما سيأتي ذكره في موضعه الا ان الراي الحق عندي يجب
بحسب ما انتهى اليه بحثي ان عكس السالبة الوجودية لا يجب ان يكون وجودية
فاذا قلنا لا شيء من ا ب ما دام ا لا دائما فعكسه لا شيء من ب ا ما دام ب فقط ولا
ينعكس بشرط اللادوام لانه ربما يكون ذاتان احدهما يوصف بـ ب دائما والاخر
يوصف به في وقت واحد وكل واحد منهما ما دام موصوفا بـ ب فلا يوصف با
فيكون احدهما لا يوصف با دائما والاخر لا يوصف با في وقت ما لا دائما
وهو وقت كونه موصوفا بـ ب ويجوز ان يزول عنه صفة اليابسة حتى
يوصف با بعد زوال صفة اليابسة ولكن يكون كلما يوصف با فانه يوصف
به في وقت ما لا دائما وفي حال كونه موصوفا با لا يوصف بـ ب فيكون الالفية
واليابسة وصفان لا يجتمعان قط لكن الالفية قد تزول فتثبت اليابسة و
اليابسة عن بعض موصوفاتها تزول حتى تثبت الالفية وعن البعض لا تزول
البتة حتى لا تثبت لها الالفية فقط ومثال ذلك قولنا لا كاتب واحد ساكن
لا دائما بل ما دام كاتبا فعكسه لا ساكن واحد كاتب ما دام ساكنا لا ينعكس
لا دائما فان من الموجودات ما هو ساكن دائما وليس بكاتب كالارض مثلا
وكذلك لا نائم واحد يقظان لا دائما بل ما دام نائما لا ينعكس لا يقظان واحد نائم
لا دائما فالنار يقظانة ولا تكون قط نائمة ويجوز ايضا ان تزول صفة اليابسة
عن جميع موصوفاتها ومع ذلك لا تثبت صفة الالفية فقط لبعضها كقولنا
لا كاتب واحد ساكن لا دائما بل ما دام كاتبا ولا ينعكس لا ساكن واحد كاتب
لا دائما بل ما دام ساكنا فمن [illegible] لا يكون قط كاتبا كغير الانسان من
الحيوانات بل وكبعض الناس ايضا فقد صح ان السالبة الكلية الوجودية
هذه تنعكس سالبة كلية عرفية لا وجودية [illegible] فلنرجع الى ما كنا فيه
فنقول النتيجة ههنا [illegible] النتيجة

هو ان ا و ب وصفان لا يجتمعان فاذا وجد احدهما لج انتفى الاخر عنه في ذلك
الوقت وهذا المعنى لا يمنع ان يكون هذا السلب دائما فربما كان ا دائما مسلوبا
عن كل ج هذا اما اذا كانت الوجودية بمعنى انه لا شيء من ا ب وقتا ما لا دائما
اي وقت كان لم يكن هذا الاختلاط منتجا لان سلب ب عن ا في وقت واحد
لا دائما وايجابه على كل ج ما دام ج لا يوجب ان يكون ا مسلوبا عن ج فيجوز
ان يكون كل ج دائما ا ويكون له صفة ب ما دام ج ولكن صفة ج مما لا يدوم
فاذا زالت صفة ج يزول ايضا صفة ب فيكون كل ذات له صفة ج فما
دامت له تلك الصفة فيكون له صفة ب ويكون صفة ا مسلوبا عنه في
وقت واحد وهو بعد زوال الصفة ج الاختلاط السادس كل ج ب
بالاطلاق المنعكس ولا شيء من ا ب بالامكان الخاص هذا ايضا لا ينتج
ان يكون كل ج دائما ا او يكون ب موجودا له ما دام ج ويكون ممكن السلب عنه
لان صفة ج تكون ممكنة السلب عن كل ذات يوصف بها اذ الوجود لا يمنع
امكان السلب ولنشكل الصغرى ضرورية والاختلاط الاول
بالضرورة كل ج ب وبالامكان العام لا شيء من ا ب ينتج بالضرورة لا شيء
من ج ا نبين ذلك بطريق الخلف باستعمال النقيض مثل انه لو لم يصدق
قولنا لا شيء من ج ا بالضرورة فيصدق نقيضه وهو ان بعض ج ممكن بالامكان
العام ان يكون ا ولا شيء من ا ب بالامكان العام فينتج بعض ج ليس ا
بالامكان العام وقد كان كل ج بالضرورة ب هذا خلف ويمكن ان نبين
ايضا بطريق اخر ب لما كان موجودا بالضرورة لكل ذات يوصف بج وهو
ممكن السلب عن كل ذات يوصف با فنعلم انه ليس ولا واحدة من الذوات
الموصوفة بج يمكن بالامكان العام ان يوصف با اذ لو كان موصوفا
با لكان ب يمكن السلب عنه مع كونه موجودا له بالضرورة وهذا محال
واما اذا كانت الصغرى [illegible] قولنا بالضرورة

لا شيء من ج ب وبالامكان العام كل آ ب فطريق تبيينه ان ب لما كان ضروري
السلب عن كل ذات توصف بج وممكن الوجود لكل ذات توصف بآ فيعلم انه لا
شيء من الذوات التي توصف بج يمكن بالامكان العام ان توصف بآ اذ لو امكن
ان توصف بآ لكان ب ممكن الوجود له وهو ضروري السلب عنه وذلك محال ويمكن
ان يبين ايضا بعكس الصغرى السالبة فانها تنعكس كلية ضرورية مثل نفسها
فيكون عكسها بالضرورة لا شيء من ب ج فنجعله كبرى ونجعل الكبرى الممكنة
صغرى فيصير هكذا كل آ ب بالامكان العام ولا شيء من ب ج بالضرورة
ينتج بالضرورة لا شيء من آ ج ثم نعكس هذه النتيجة فيكون بالضرورة لا شيء
من ج آ ويمكن ان يبين ايضا بطريق الخلف كما لا يخفى عليك الاختلاط
الثاني كل ج ب بالضرورة ولا شيء من آ ب بالاطلاق العام فالنتيجة
ضرورية لما ذكرناه الآن بعينه الاختلاط الثالث كل ج ب بالضرورة
ولا شيء من آ ب بالاطلاق المنعكس النتيجة ايضا ضرورية وبالجملة مهما
اختلط الضروري بغيره في هذا الشكل كانت النتيجة ضرورية سواء كانت
الضرورية موجبة او سالبة صغرى او كبرى لانه لما كان ب موجودا بالضرورة
لكل ج وكان ممكن السلب عن كل آ بأي امكان كان او مسلوبا بالاطلاق
عن كل آ بأي اطلاق كان او كان مسلوبا بالضرورة عن كل ج ويكون
موجودا لكل آ بالاطلاق او ممكن الوجود له أي امكان كان كان آ
بالضرورة مسلوبا عن كل ج اذ لو كان ممكن الوجود لجيم واحد او كان موجودا
بالفعل لجيم واحد لكان يمكن السلب عن ذلك الجيم او مسلوبا عن ذلك الجيم
مع انه ضروري له ولما كان ممكن الوجود لذلك الجيم مع انه مسلوب عنه
بالضرورة فاذا عرفت هذا فلا نطول الكلام بذكر واحد واحد من هذه
الاختلاطات ٥ ولنشكل الصغرى وجودية والاختلاط الاول
كل ج ب بالوجود ولا شيء من آ ب بالامكان العام هذا عقيم لانه

يجوز ان يكون كل ج آ ثم يكون ب موجودا له في وقت ويمكن السلب عنه
في وقت آخر الاختلاط الثاني كل ج ب بالوجود ولا شيء من آ ب
بالاطلاق العام هذا ايضا عقيم لما ذكرنا الاختلاط الثالث
كل ج ب بالوجود ولا شيء من آ ب بالاطلاق المنعكس ينتج لا شيء من ج آ
بالاطلاق العام تبيين بعكس الكبرى وعكسه لا شيء من ب آ ما دام ب فنقرن
بها الصغرى فينتج ما ذكرنا اما اذا كانت الصغرى سالبة والكبرى موجبة
كقولنا بالوجود لا شيء من ج ب وبالاطلاق المنعكس كل آ ب فان كانت
الوجودية من جنس ما يكون معناه لا شيء من ج ب ما دام ج لا دائما فتبين
لزوم النتيجة بعكس الصغرى وعكسها لا شيء من ب ج ما دام ب وقد ذكرنا
ان شرط اللادوام لا يلزم في العكس فيجوز ان يكون ضرورية فنجعل هذا
الكبرى ونجعل الكبرى التي في الاصل صغرى هاهنا فينتج لا شيء من آ ج ما دام
ج ثم نعكس هذه النتيجة فيكون لا شيء من ج آ ما دام ج وبطريق الخلف ايضا
فانه ان لم يصدق قولنا لا شيء من ج آ ما دام ج صدق نقيضه وهو ليس بعض
مما هو بالفعل ج آ أي بعض ج في حال كونه ج آ وذكر الشيخ في كتاب
الاشارات ان نقيض هذه السالبة هو الموجبة الحينية المطلقة حيث
قال فاذا اتفقنا على هذا كان قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق نقيضا
لقولنا كل ج ب وبعض ج ب على الاطلاق نقيضا للسالبة الكلية
وهذا فيه نظر فانه ان كان يعني بهذا الاطلاق الاطلاق المنعكس الذي
اصطلح عليه في هذا الموضع فيكون معنى قولنا بعض ج ب على الاطلاق
ان بعض ج ب ما دام موصوفا بج وهذا ليس نقيضا لقولنا لا شيء من ج
ب ما دام موصوفا بج اذ ليس من ضرورة كذب هذه السالبة صدق
تلك الموجبة لامكان كذبهما جميعا بان يكون بعض ج ب في وقت واحد
من اوقات كونه ج لا في جميع اوقات كونه ج فلا يصدق قولنا بعض ج ب

قولنا جـ

ما دام ج ولا يصدق ايضا قولنا لا شيء من ج ب ما دام ج ومثال ذلك
قولنا لا انسان واحد بكاتب ما دام انسانا وقولنا بعض الناس كاتب
ما دام انسانا فانهما جميعا كاذبان وليسا بمتناقضين ولئن كان معنى هذا
الاطلاق الاطلاق العام فلا يخفى ان الموجبة الجزئية المطلقة
العامة لا تكون نقيضا لهذه السالبة فانهما قد يصدقان جميعا كما لا يخفى
عليك فاذا نقيض هذه السالبة ما ذكرنا ان بعض ج في حال من احوال
كونه بالفعل ج هو ا ولعل مراد الشيخ بالاطلاق الذي ذكره هو الاطلاق
العام بالنسبة الى جميع احوال كونه بالفعل ج فهذا ايضا [illegible] وبالجملة ولئن كان
بعيدا عن ظاهر اللفظ [illegible] الى المقصود فنقول لئن لم يصدق لا شيء
من ج ا ما دام ج صدق ان بعض ما هو بالفعل ج ا وكان كل ا ما دام ا
فهو ب فينتج ان بعض ما هو بالفعل ج هو ب وقد قلنا لا شيء من ج ب
ما دام ج هذا خلف ونبين بوجه اخر فنقول لما كان كل ا ب ما دام ا
علمنا ان ب من لوازم ا و ب و ج لا يجتمعان معا فج و ا ايضا لا يجتمعان
قط فكان لا شيء من ج ا ما دام ج وكانت النتيجة مطلقة منعكسة واما
ان كانت الوجودية من جنس ما معناه انه لا شيء من ج ب في وقت واحد
اي وقت كان فلكون النتيجة مطلقة عامة وهي كل ج فيسلب عنه ا
سلبا مطلقا فانه لو لم يصح هذا السلب وكان بعض ج دائما ا فيكون دائما
ب فلا يصدق معه سلب ب عن كل ج في وقت ما فاذا نتيجة هذا
هذا الاختلاط على الاطلاق هي المطلقة العامة الاختلاط
الرابع كل ج ب بالوجود ولا شيء من ا ب بالضرورة فالنتيجة ضرورية
كما لا يخفى عليك الاختلاط الخامس كل ج ب بالوجود ولا شيء من ا ب
بالوجود فان كانتا من جنس ما يدوم فيها الحكم بدوام وصف الموضوع
فالنتيجة مطلقة منعكسة وهي لا شيء من ج ا ما دام ج وقد ذكر بعكس الكبرى

قولنا ج

السالبة ولئن كانت الكبرى موجبة فنعكس الصغرى السالبة ثم نعكس النتيجة
كما عرفت ولئن كانتا من جنس ما يكون الحكم فيه في وقت ما اي وقت
كان فلا نتيجة لهما لان الشيء الواحد بل الشيئين المحمول احدهما على الاخر
قد يحمل عليه او على احدهما شيء اخر في وقت ويسلب في وقت اخر فيجوز ان يكون
كل ج ا ومع ذلك فيسلب عنه ب في وقت ويوصف له في وقت اخر اما لو
اختلفا فان كانت الصغرى يدوم الحكم فيها بدوام وصف الموضوع والكبرى
بخلافه حتى كان نظم القياس هكذا كل ج ب ما دام ج لا دائما ولا شيء
من ا ب لا دائما بل في وقت اي وقت كان لم يكن هذا منتجا لانه يجوز ان
يكون كل ج دائما ا ثم يكون ب موجودا له في وقت ومسلوبا عنه في وقت
اخر وكذا لو كانت الصغرى سالبة والكبرى موجبة اما لو كانت الكبرى
مما يدوم فيه الحكم بدوام وصف الموضوع والصغرى بخلافه حتى يكون نظم
القياس هكذا كل ج ب لا دائما بل في وقت اي وقت كان ولا شيء من ا ب
ما دام ا لا دائما كان هذا منتجا وتكون النتيجة سالبة مطلقة عامة وهو ان
كل ج فيسلب عنه ا بالاطلاق لانه لو لم يصدق هذا السلب وكان بعض ما هو
ج دائما ا لم يكن ذلك البعض قط موصوفا بب لان ا و ب لا يجتمعان
وقد علمنا ان كل ج فانه يوصف بب في وقت ما لا دائما وهكذا لو كانت
الصغرى سالبة والكبرى موجبة الاختلاط السادس كل ج ب
بالوجود ولا شيء من ا ب لا يخفى ان الخاص هذا لا ينتج سواء لم يشترط في الوجودية
ان يدوم الحكم بدوام وصف الموضوع او اشترط فيها ذلك لان ب لما لم
يكن موجودا لج دائما بل في وقت ما اي وقت كان واما وقت كونه
موصوفا بج فيكون لا محالة ممكن السلب عن ج كما هو ممكن السلب عن ا
فلا يلزم من كونه ممكن السلب عن ا وج ان يكون ا ممكن السلب عن ج
او لا يكون فيجوز ان يكون كل ج ا بالضرورة ويجوز ان يكون لا شيء من ج ا

بالضرورة اما اذا كانت الصغرى سالبة والكبرى كيف كانت موجبة او
سالبة مثل قولنا لا شيء من ج ب بالوجود وكل ا ب بالامكان الخاص
فقد قال القاضي الامام في كتاب البصائر ان النتيجة ههنا موجبة ضرورية
بالامكان العام وبين ذلك بان قال نعكس الصغرى ونجعلها كبرى ليرجع الى
الاول فينتج لا شيء من ا ج بالامكان الخاص لان كان المطلق مما لا ضرورة
فيه ... به هذه الوجودية الصرفة ثم قال والسالبة الممكنة الانعكاس
الا ... وهي ان تنقلب الى الايجاب فانه ممكن خاص ثم نعكس الموجب
الى الممكن العامي الموجب فنتيجة هذا الضرب موجبة ضرورية بالامكان
العام قال ولان كان المطلق مما يقع تحته الضروري فالنتيجة تارة
سالبة ضرورية وتارة موجبة ضرورية بالامكان العام والانفصال عنه
بطريق العكس وبيانه مبني على ان الوجودية الصرفة تنعكس وجودية
صرفة غير محتملة للضرورة وقد بينا نحن انها لا تنعكس كذلك بل يكون
عكسها محتملة للضرورة واذا كان الامر كذلك فلا نعلم ان هذا الضرب ولم
يكن النتيجة فيه موجبة ضرورية بل لم يكن هذا الاختلاط منتجا البتة لانه لما
كان لا شيء من ج ب لا دائما في وقت كونه موصوفا بج فيكون ... الوجود
لكل ج كما هو ممكن الوجود لكل ا والابلغ من ذلك ان لا يكون ج ا او يكون
فيجوز ان يكون كل ج ا بالضرورة ويكون مع ذلك ب ممكن الوجود لكل ج
ولكل ا ويجوز ان يكون بالضرورة لا شيء من ج ا ويكون ب ممكن الوجود لهما
مع تباينهما ... اذا ... لكن سلب ... الايجاب فلا يلزم نتيجة ... متى كانت
الصغرى ممكنة خاصة والاختلاط الاول كل ج ب بالامكان الخاص
ولا شيء من ا ب بالامكان العام ... الاختلاط الثاني كل ج ب بالامكان
الخاص ولا شيء من ا ب بالاطلاق العام ... الى ما ذكرناه
في الممكنتين والمطلقتين والعامتين من جهة انه يجوز ان ... كل ج دائما

بلغ

او مع ذلك مسلوبا عنه ب في وقت ويحمل عليه بالايجاب في وقت آخر وكان
ممكن الوجود له في وقت آخر الاختلاط الثالث كل ج ب بالامكان
الخاص ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس ينتج بالامكان العام لا شيء من ج ا
تبين ذلك بعكس الكبرى واما اذا كانت الكبرى موجبة والصغرى موجبة كانت
او سالبة فانه لا ... اذ موجبة في حكم سالبة فلا يمكن ان يتبين بعكس الكبرى
فانها تنعكس حينئذ جزئية ولو جعلناها صغرى وجعلنا صغرى الاصل كبرى
لا ينتظم القياس من ذلك الاختلاط كما عرفته من قبل ولكن امكن ان يبين بطريق
الخلف فنقول ان لم يصدق قولنا لا شيء من ج ا بالامكان العام صدق نقيضه
وهو ان بالضرورة بعض ج ا وكان كل ا ب بالاطلاق المنعكس فينتج بالضرورة
بعض ج ب وكان ممكنا ان لا يكون شيء من ج ب هذا خلف ونبينه
بوجه آخر ونقول اذا كان ب ممكن السلب عن كل ج فيجب ان لا يكون
ا ممكن السلب عنه لان ب من لوازم ا فان لم يكن ا ممكن السلب عن ج
لم يكن لازمه وهو ب ممكن السلب عنه الاختلاط الرابع كل ج ب
بالامكان الخاص ولا شيء من ا ب بالضرورة فالنتيجة ضرورية لما عرفته
قبل هذا الاختلاط الخامس كل ج ب بالامكان الخاص ولا شيء من
ا ب بالوجود قال صاحب البصائر النتيجة هنا لا شيء من ج ا بالامكان
الخاص لان ... المطلقة خالية عن الضرورة في العكس وعنى بذلك
الوجودية الصرفة ... جاز اشتمالها على الضرورة وهي التي يجوز
دوامها ... موضوعها بالوصف الموضوع معه فالنتيجة سالبة
بالامكان العام وهذا ايضا بيانه مبني على ان عكس الوجودية الصرفة
وجودية صرفة غير محتملة للضرورة والصحيح عندنا ما بيناه لكن انها تنعكس
مطلقة محتملة للضرورة ... هذا الاختلاط اذا كانت النتيجة الممكن والمطلق
المنعكس ... انه لا شيء من ج ا بالامكان العام يعرف ذلك بعكس الكبرى

والرد الى الشكل الاول واما اذا كانت الكبرى موجبة فنبينه بما بينا الممكن والمطلق
المنعكس من ان ب من لوازم آ فاذا كان ممكن السلب عن كل ج كان آ ايضا
ممكن السلب عن كل ج لان آ لو لم يكن ممكن السلب عن ج كان لازمه وهو ب
ايضا كذلك هذا اذا كانت الوجودية مما يدوم الحكم فيها بدوام وصف
الموضوع اما ان لم نشترط فيه ذلك بل كان من جنس ما يكون الحكم فيه في اي وقت
كان ولم يكن دائما فلا يكون هذا الاختلاط منتجا لان حينئذ ب لا يكون من لوازم
آ بل يكون ممكن الوجود لكل ج ولكل آ ولا يلزم من ذلك ان يكون آ ممكن السلب
عن ج او لا يكون ممكن السلب كما لا يخفى عليك **الاقتران السادس**
كل ج ب ولا شيء من آ ب كلاهما بالامكان الخاص هذا ايضا لا ينتج لما ذكرناه
لان من ان ب قد يكون ممكنا لشيئين متباينين وقد يكون ممكنا لشيئين يحمل بالايجاب
كل واحد منهما على الآخر والله اعلم هذا تمام المختلطات في الشكل الثاني

اما الشكل الثالث فجهة النتيجة فيها جهتها في الشكل الاول
بحيث كانت النتيجة تابعة للكبرى في الجهة كانت كذلك هنا وحيث كانت
ثمة تابعة للصغرى كانت هنا ايضا تابعة للصغرى لان هذا الشكل يرتد
الى الشكل الاول بعكس الصغرى ان كانت الكبرى كلية وان كانت جزئية
موجبة فبعكس الكبرى لان الصغرى تنعكس جزئية ايضا والقياس عن
جزئيتين ولكن تعكس الكبرى وتجعلها صغرى وتجعل الصغرى الاصل كبرى
ثم تعكس النتيجة ونبين بطريق الافتراض لان النتيجة تابعة للكبرى
واما لان تعذر طريق العكس بان كانت الكبرى جزئية سالبة فانها لا
تنعكس والصغرى تنعكس جزئية فانما نبين ذلك بطريق الخلف والافتراض
ولما كانت اختلاطات هذا الشكل موافقة لاختلاطات الشكل
الاول في جهة النتيجة وقد استوعبنا الكلام في مختلطات الشكل
الاول لم يكن الاشتغال بتفصيل المختلطات في هذا الشكل الا تطويلا من

القياسات عليه

غير فائدة فتركناه اكتفاء بالشكل الاول الا انا نذكر مثالا واحدا من العكس و
الافتراض والخلف ليسهل ذلك وتقيس عليه امثاله فلتكن موجبتان
كليتان والصغرى منهما مطلقة عامة والكبرى ممكنة عامة مثل قولنا كل
ب ج بالاطلاق العام وكل ب آ بالامكان العام ينتج بعض ج آ بالامكان العام
لانعكس الصغرى فتصير بعض ج ب بالاطلاق العام فنقرن بها الكبرى فينتج
قياس من الشكل الاول وهو لنا بعض ج ب بالاطلاق العام وكل ب آ بالامكان
العام فينتج لنا بعض ج آ بالامكان العام وتكون النتيجة تابعة للكبرى في
الجهة ولتكن الصغرى بحالها والكبرى موجبة جزئية مثل كل ب ج
بالاطلاق العام وبعض ب آ بالامكان العام وهنا لا يمكن لنا ان نبين لزوم
النتيجة بعكس الصغرى فانها تنعكس جزئية ايضا ولا قياس عن جزئيتين
نعكس الكبرى هنا فيصير بعض آ ب بالامكان العام فنجعلها صغرى
ونجعل الصغرى الذي كانت في الاصل كبرى فينتظم من الشكل الاول قياس وهو [التي]
بعض آ ب بالامكان العام وكل ب ج بالاطلاق العام ينتج بعض آ ج
بالامكان العام فنعكس هذه النتيجة فتصير بعض ج آ بالامكان العام واما
طريق الافتراض هنا فهو لنا نفرض البعض الذي من ب وهو بالامكان
العام آ د فيكون كل د بالامكان آ ثم نقول كل د ب وكل ب ج بالاطلا [ف]
العام ينتج كل د ج باي جهة كانت فنعكس هذه النتيجة فتصير بعض ج د بالامكان
العام فان عكس الموجب ضروريا كان الموجب او مطلقا او كيف كان هو الممكن
العام وذكر في كتاب الشفاء ان عكس الموجبة الضرورية مطلقة عامة
وذكر في كتاب الاشارات ان عكس الموجبة المطلقة مطلقة عامة
وفي كلا الموضعين نظر بل عكس الضرورية الموجبة ممكنة عامة كما ذكرنا في
الاشارات ولكن عكس المطلقة الموجبة ممكنة عامة لان المطلقة الموجبة
قد تكون ضرورية فيكون حينئذ عكسها ممكنة عامة لا مطلقة عامة

ونرجع الى المقصود فنقول اذا عكسنا الثانية صار بعض ج د بالامكان العام فنجعلها
صغرى ونقرن بها كل د ا بالامكان العام فينتج بعض ج ا بالامكان العام فتكون العبرة
في الجهة للكبرى ولتكن الصغرى بحالها والكبرى سالبة جزئية مثل قولنا
كل ب ج بالاطلاق العام وليس بعض ب ا بالامكان العام وهنا تعذر طريق
العكس لان الصغرى تنعكس جزئية والكبرى السالبة الجزئية لا تنعكس فنعتبر
طريق الافتراض والخلف اما الافتراض فنفرض البعض الذي من ب وليس ا
بالامكان العام لا شيء من د ا ثم نقول كل د ب وكل ب ج بالاطلاق فكل د ج
باي جهة كانت فنعكس هذه الثانية فيصير بعض ج د بالامكان العام فنجعلها
صغرى ونقرن بها قولنا لا شيء من د ا بالامكان العام فينتج بالامكان العام بعض
ج ليس ا ولئن لم نعكس الثانية وهي قولنا كل د ج لكن جعلناها صغرى وقرناها
الكبرى وهي قولنا لا شيء من د ا بالامكان العام ارتد الى الكليتين من هذا الشكل وهكذا
جرت العادة بذكره الا انا نحتاج في الكليتين من هذا الشكل الى عكس الصغرى ليعود
الى الشكل الاول فعكسنا الثانية اولا ثم جعلناها صغرى في القياس الاخير والمقصود
لا يختلف واما البيان الذي يغنينا عن هذه الطرق فهو ان نقول لان الصغرى لما
كانت موجبة في هذا الشكل كلية كانت او جزئية صار الحد الاصغر محمولا بالايجاب
على الحد الاوسط باي جهة كانت اما بالامكان او بالاطلاق او الضرورة او غيرها
اما على كله او على بعضه واذا حملنا الحد الاكبر على كل الاوسط او على بعضه لزم ان
الاصغر محمولا على كله لزم من ذلك ان يصير الاكبر محمولا على بعض الاصغر ويكون جهة
النتيجة هذا الحكم مثاله اذا قلنا كل ب ج باي جهة كانت وكل ب ا بالضرورة
مثلا اذا قلنا كل ب ج فقد حملنا ج بالايجاب على كل ب ثم اذا حملنا ا على ب
او على بعضه بالايجاب او السلب بجهة من الجهات صار محمولا بتلك الجهة على
بعض ج لا محالة لانه لما صار محمولا على ب وكل ما هو ب فهو ج فهذا الذي حمله
عليه ا فهو ج فيكون حمل ا على هذا الباء حملا على هذا الجيم ويكون جهته هذا

الحمل

الحمل اعني حمل ا على ج جهة حمل ا على ب فتكون العبرة في الجهة للكبرى كما في
الشكل الاول فهذا ما اردنا ان نبينه من حال المختلطات في الاشكال
الثلاثة وهو آخر المقالة والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب



جدول المختلطات في الشكل الاول

الجهات	الصغرى	الكبرى			النتيجة		
	الموجبة	الجهات	الموجبة	السالبة	الجهات	الموجبة	السالبة
ممكنة عامة	كل ج ب	ممكنة عامة	كل ب ا	لا شيء من ب ا	بالامكان العام	كل ج ا	لا شيء من ج ا
	كل ج ب	مطلقة عامة	كل ب ا	لا شيء من ب ا	بالامكان العام	كل ج ا	لا شيء من ج ا
	كل ج ب	مطلقة منعكسة	كل ب ا	لا شيء من ب ا	بالامكان العام	كل ج ا	لا شيء من ج ا
	كل ج ب	ضرورية	كل ب ا	لا شيء من ب ا	بالضرورة	كل ج ا	لا شيء من ج ا
	كل ج ب	وجودية	كل ب ا	لا شيء من ب ا	بالوجود	كل ج ا	لا شيء من ج ا
	كل ج ب	ممكنة خاصة	كل ب ا	لا شيء من ب ا	بالامكان الخاص	كل ج ا	لا شيء من ج ا
مطلقة عامة	كل ج ب	ممكنة عامة	كل ب ا	لا شيء من ب ا	بالامكان العام	كل ج ا	لا شيء من ج ا
	كل ج ب	مطلقة عامة	كل ب ا	لا شيء من ب ا	بالاطلاق العام	كل ج ا	لا شيء من ج ا
	كل ج ب	مطلقة منعكسة	كل ب ا	لا شيء من ب ا	بالاطلاق العام	كل ج ا	لا شيء من ج ا
	كل ج ب	ضرورية	كل ب ا	لا شيء من ب ا	بالضرورة	كل ج ا	لا شيء من ج ا
	كل ج ب	وجودية	كل ب ا	لا شيء من ب ا	بالوجود	كل ج ا	لا شيء من ج ا
	كل ج ب	ممكنة خاصة	كل ب ا	لا شيء من ب ا	بالامكان الخاص	كل ج ا	لا شيء من ج ا

بقية الجدول

الجهات	الصغرى	الكبرى			النتيجة		
	الموجبة	الجهات	الموجبة	السالبة	الجهات	الموجبة	السالبة
مطلقة منعكسة	كل ج ب	ممكنة عامة	كل ب ا	لا شيء من ب ا	بالامكان العام	كل ج ا	لا شيء من ج ا
	كل ج ب	مطلقة عامة	كل ب ا	لا شيء من ب ا	بالاطلاق العام	كل ج ا	لا شيء من ج ا
	كل ج ب	مطلقة منعكسة	كل ب ا	لا شيء من ب ا	بالاطلاق المنعكسة	كل ج ا	لا شيء من ج ا
	كل ج ب	ضرورية	كل ب ا	لا شيء من ب ا	بالضرورة	كل ج ا	لا شيء من ج ا
	كل ج ب	وجودية	كل ب ا	لا شيء من ب ا	بالوجود	كل ج ا	لا شيء من ج ا
	كل ج ب	ممكنة خاصة	كل ب ا	لا شيء من ب ا	بالامكان الخاص	كل ج ا	لا شيء من ج ا
ضرورية	كل ج ب	ممكنة عامة	كل ب ا	لا شيء من ب ا	بالامكان العام	كل ج ا	لا شيء من ج ا
	كل ج ب	مطلقة عامة	كل ب ا	لا شيء من ب ا	مطلقة عامة	كل ج ا	لا شيء من ج ا
	كل ج ب	مطلقة منعكسة	كل ب ا	لا شيء من ب ا	دائمة	كل ج ا	لا شيء من ج ا
	كل ج ب	ضرورية	كل ب ا	لا شيء من ب ا	ضرورية	كل ج ا	لا شيء من ج ا
	كل ج ب	وجودية	كل ب ا	لا شيء من ب ا		عقيم	
	كل ج ب	ممكنة خاصة	كل ب ا	لا شيء من ب ا	ممكنة خاصة	كل ج ا	لا شيء من ج ا

بقية الجدول

	الصغرى	الكبرى			النتيجة		
الجهات	الموجبة	الجهات	الموجبة	السالبة	[illegible]	الموجبة	السالبة
وجودية	كل ج د	ممكنة عامة	كل د ا	لا د ا	بالامكان العام	كل ج ا	لا ج ا
	بعض ج د	مطلقة عامة	كل د ا	ليس بعض د ا	بالاطلاق العام	بعض ج ا	ليس بعض ج ا
	كل ج د	مطلقة عامة	كل د ا	لا د ا	بالاطلاق العام	كل ج ا	لا ج ا
	بعض ج د	مرجحة	بعض د ا	ليس بعض د ا	بالضرورة	بعض ج ا	ليس بعض ج ا
	كل ج د	وجودية	كل د ا	لا د ا	بالوقت	كل ج ا	لا ج ا
	بعض ج د	ممكنة خاصة	بعض د ا	ليس بعض د ا	بالامكان العام	بعض ج ا	ليس بعض ج ا
ممكنة خاصة	كل ج د	ممكنة خاصة	كل د ا	لا د ا	بالامكان العام	كل ج ا	لا ج ا
	بعض ج د	مطلقة عامة	بعض د ا	ليس بعض د ا	بالاطلاق العام	بعض ج ا	ليس بعض ج ا
	كل ج د	مطلقة منعكسة	كل د ا	لا د ا	بالاطلاق العام	كل ج ا	لا ج ا
	بعض ج د	ضرورية	بعض د ا	ليس بعض د ا	بالضرورة	بعض ج ا	ليس بعض ج ا
	كل ج د	وجودية	كل د ا	لا د ا	بالامكان العام	كل ج ا	لا ج ا
	بعض ج د	ممكنة عامة	بعض د ا	ليس بعض د ا	بالامكان العام	بعض ج ا	ليس بعض ج ا

جدول المختلطات في الشكل الثالث

	الصغرى	الكبرى		النتيجة		
	الموجبة	الجهات	السالبة	الجهات	السالبة	
ممكنة عامة	كل ج د	ممكنة عامة	لا د ا	عقيم		[illegible]
	بعض ج د	مطلقة عامة	ليس بعض د ا	عقيم		
	كل ج د	مطلقة منعكسة	لا د ا	بالامكان العام	ليس بعض ج ا	
	بعض ج د	ضرورية	ليس بعض د ا	بالضرورة	لا ج ا	
	كل ج د	وجودية	لا د ا	بالامكان العام	ليس بعض ج ا	
	بعض ج د	ممكنة خاصة	ليس بعض د ا	عقيم		
مطلقة عامة	كل ج د	ممكنة عامة	لا د ا	عقيم		[illegible]
	بعض ج د	مطلقة عامة	ليس بعض د ا	عقيم		
	كل ج د	مطلقة منعكسة	لا د ا	بالاطلاق العام	ليس بعض ج ا	
	بعض ج د	ضرورية	ليس بعض د ا	بالضرورة	لا ج ا	
	كل ج د	وجودية	لا د ا	بالاطلاق العام	ليس بعض ج ا	
	بعض ج د	ممكنة خاصة	ليس بعض د ا	عقيم		

تتمة الجدول

الجهات	الصغرى السالبة	الكبرى الجهات	الكبرى الموجبة	النتيجة الجهات	النتيجة السالبة	
ممكنة عامة	لا شيء من ج د	ممكنة عامة	كل د ا	عقيم		ان كان الكبرى ضرورية [illegible] منتج والا فعقيم
	لا شيء من ج د	مطلقة عامة	كل د ا	عقيم		
	لا شيء من ج د	مطلقة منعكسة	كل د ا	ما للاطلاق العام	لا كل ج ا	
	لا شيء من ج د	ضرورية	كل د ا	ما الضرورة	لا شيء من ج ا	
	لا شيء من ج د	دائمة	كل د ا	ما للاطلاق العام	لا كل ج ا	
	لا شيء من ج د	ممكنة خاصة	كل د ا	عقيم		
مطلقة عامة	لا شيء من ج د	ممكنة عامة	كل د ا	عقيم		ان كان الكبرى ضرورية [illegible] منتج والا فعقيم
	لا شيء من ج د	مطلقة عامة	كل د ا	عقيم		
	لا شيء من ج د	مطلقة منعكسة	كل د ا	ما للاطلاق العام	لا كل ج ا	
	لا شيء من ج د	ضرورية	كل د ا	ما الضرورة	لا شيء من ج ا	
	لا شيء من ج د	دائمة	كل د ا	ما للاطلاق العام	لا كل ج ا	
	لا شيء من ج د	ممكنة خاصة	كل د ا	عقيم		

تتمة الجدول

الجهات	الصغرى الموجبة	الكبرى الجهات	الكبرى السالبة	النتيجة الجهات	النتيجة السالبة	
مطلقة منعكسة	كل ج د	ممكنة عامة	لا كل د ا	عقيم		ان كان الكبرى [illegible] منتج والا فعقيم
	كل ج د	مطلقة عامة	لا شيء من د ا	عقيم		
	كل ج د	مطلقة منعكسة	لا كل د ا	مطلقة منعكسة	لا كل ج ا	
	كل ج د	ضرورية	لا شيء من د ا	ضرورية	لا كل ج ا	
	كل ج د	دائمة	لا كل د ا	مطلقة عامة	لا كل ج ا	
	كل ج د	ممكنة خاصة	لا شيء من د ا	عقيم		
ضرورية	كل ج د	ممكنة عامة	لا كل د ا	ضرورية	لا كل ج ا	
	كل ج د	مطلقة عامة	لا شيء من د ا		لا شيء من ج ا	
	كل ج د	مطلقة منعكسة	لا كل د ا		لا كل ج ا	
	كل ج د	ضرورية	لا شيء من د ا		لا شيء من ج ا	
	كل ج د	دائمة	لا كل د ا		لا كل ج ا	
	كل ج د	ممكنة خاصة	لا شيء من د ا		لا شيء من ج ا	

تتمة الجدول

	النتيجة		الكبرى		الصغرى	
	السالبة	الحماز	الموجبة	الكلية	السالبة	الحماز
وإن كان صغرى ... ممكنة الكبرى ... عقيم	عقم		كلدار	ممكنة عامة	لاكلدوار	مطلقة معكوسة
	عقم		كلدار	مطلقة عامة	لاس بالضرور	
	لاس بالضرور	مطلقة منعطفة	كلدار	مطلقة منعكسة	لاكلدوار	
	لاكلدوار	ضرورية	كلدار	ضرورية	لاس بالضرور	
	لاس بالضرور	مطلقة منعطفة	كلدار	ضرورية	لاكلدوار	
	عقم		كلدار	مطلقة خاصة	لاس بالضرور	
	لاكلدوار	ضرورة	كلدار	ممكنة عامة	لاكلدوار	ضرورية
	لاس بالضرور		كلدار	مطلقة عامة	لاس بالضرور	
	لاكلدوار		كلدار	مطلقة منعكسة	لاكلدوار	
	لاس بالضرور		كلدار	ضرورية	لاس بالضرور	
	لاكلدوار		كلدار	ضرورية	لاكلدوار	
	لاس بالضرور		كلدار	مطلقة خاصة	لاس بالضرور	

بقية الجدول

	النتيجة		الكبرى		الصغرى	
	السالبة	الحماز	السالبة	الحماز	الموجبة	الحماز
إذا كان ... الصغرى ... الكبرى ... مطلقة	عقم		لاكدار	ممكنة عامة	كلدار	ضرورية
	عقم		لاس بالضرور	مطلقة عامة	كلدار	
	لاكدار	بالإطلاق العام	لاكدار	مطلقة منعكسة	كلدار	
	لاس بالضرور	بالضرورة	لاس بالضرور	ضرورية	كلدار	
	لاكدار	بالإطلاق المنعكس	لاكدار	ضرورية	كلدار	
	عقم		لاس بالضرور	مطلقة خاصة	كلدار	
إذا ... الصغرى ... الكبرى ... عقيم	عقم		لاكدار	ممكنة عامة	كلدار	ممكنة خاصة
	عقم		لاس بالضرور	مطلقة عامة	كلدار	
	لاكدار	بالإطلاق العام	لاكدار	مطلقة منعكسة	كلدار	
	لاكدار	بالضرورة	لاس بالضرور	ضرورية	كلدار	
	لاس بالضرور	بالإطلاق العام	لاكدار	ضرورية	كلدار	
	عقم		لاس بالضرور	مطلقة خاصة	كلدار	

بقية الجدول

المراتب	الصغرى: النسبة	الصغرى: الجهات	الكبرى: الوجه	النتيجة: الجهات	النتيجة: النسبة	
وجودية	لاس ج د	ممكنة عامة	كرار	عقيم		على النقيض الذي سبق ذكره
	لاس ج د	مطلقة عامة	سكارب	عقيم		
	لاكل ج د	مطلقة منعكسة	كرار	بالإطلاق العام	لاس ج ا	
	لاس م ج د	ضرورية	سكارب	بالضرورة	لاس ن ج ا	
	لاكل ج د	وجودية	كرار	بالإطلاق العام	لاس ج ا	
	لاس ج د	عامة خاصة	سكارب	عقيم		
خاصة	لاكل ج د	ممكنة عامة	كرار	عقيم		على النقيض الذي سبق ذكره
	لاس ج د	مطلقة عامة	سكارب	عقيم		
	لاكل ج د	مطلقة منعكسة	كرار	بالإطلاق العام	لاش م ج ا	
	لاس ج د	ضرورية	سكارب	بالضرورة	لاس ن ج ا	
	لاكل ج د	وجودية	كرار	بالإطلاق العام	لاش ج ا	
	لاس ج د	عامة خاصة	سكارب	عقيم		

تمت الجداول بحمد الله وحسن توفيقه

كتاب اللامع في الشكل الرابع

استخرجه الشيخ الإمام السعيد محيي الدين عبد الرزاق الجيلي رحمه الله



بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم بفضلك وكرمك
احمد الله على توالي آلائه واشكره على تواصل نعمائه واصلي على خاتم رسله وانبيائه
وعلى آله واصحابه واوليائه وبعد فاني رأيت افاضل الحكماء ووجدت اكابر
العلماء قد اعرضوا في كتبهم عن ايراد الشكل الرابع وعدوه في جملة الباطل الضائع
زاعمين انه مستعص على القرائح والطباع بعيد عن الوقوف عليه والاطلاع انتهضت
في نفسي دواعي النظر في استخراجه ونوازع التأمل الى ايراد ادلته واحتجاجه
فالفيته ليس بذلك البعد الذي وصفوا ووقفت فيه على امور على امثالها لم يقفوا
فعنيت اذ ذاك بشروطه ومناهجه وفصلت ضروبه ونتائجه وبدأت بالاقترانات
الحملية ثم بالمطلقات والضروريات والممكنات ثم اوردت بعدها المختلطات
من الحمليات ثم اتبعتها الاقترانيات الشرطيات من المتصلات مستعينا بواهب
الخير ومستكفيا بمالك النفع والضير وهذا حين افتتح بالكلام مستمدا من
الخالق العلام فاقول ـــــ ان هذا الشكل هو عكس الشكل الاول
فان الاوسط فيه موضوع في الصغرى محمول في الكبرى وكان في الاول محمولا في
الصغرى موضوعا في الكبرى فكان ينبغي ان يكون هو الشكل الثاني الا انه لما كان
في البيان متاخرا عن الاشكال الثلثة كلها لاحتياج بعض ضروبه في البيان الى
الثاني واحتياج الكرها في ذلك الى الثالث جعل رابعا ولذلك لا يستبين نتائج
هذا الشكل بالتحقيق من لم يتقدم بتعلم تلك الاشكال الثلثة وينتج الجزئية الموجبة
والجزئية السالبة والكلية السالبة ولا ينتج الكلية الموجبة اصلا لان
الكلية الموجبة لا تستنتج الا من موجبتين كليتين واذا الف قياس من
كليتين موجبتين في هذا الشكل لا بد من تعرف صحة قياسيته من عكس
النتيجة ان يبين من الاول والموجبة الكلية لا تحفظ الكمية في العكس ولكن
يبين من الثالث والثالث لا ينتج كليا اصلا ثم لا يرجع الى الثالث الا بعكس
الكبرى وتكون جزئية والكل لا يحصل من قياس احدى مقدمتيه جزئية

وشرائطه في انتاجه ان يكون الصغرى اما كلية او جزئية موجبة والكبرى اما كلية
او جزئية موجبة وعلى الجملة اذا كانت الصغرى كلية سالبة والكبرى يجب ان
تكون كلية موجبة وان كانت كلية موجبة امكن ان يكون الكبرى كلية موجبة وان
يكون كلية سالبة وان يكون جزئية موجبة وان كانت الصغرى جزئية موجبة
امكن ان يكون الكبرى كلية سالبة وينتج ولا يمكن ان يكون الكبرى موجبة كلية البتة
في هذه الهيئة لان الوسط ان الوسط الموضوع في الصغرى المحمول على كل في
الكبرى قد يكون جنسا يعم الطرفين وهما نوعان متباينان تحته كاللون للسواد
والبياض اذا قيل بعض اللون سواد وكل بياض لون لا ينتج ان بعض السواد
بياض بل لا شيء من السواد ببياض وقد يكون الوسط عرضا عاما يعم الطرفين
كالمتحرك او يكون الطرفان مما يخص عروضه للوسط فيصح اجتماعهما مثال
الاول بعض المتحرك انسان وكل حي متحرك ينتج فبعض الانسان حي مثال
الثاني بعض الناس ضاحك وكل كاتب انسان فبعض الضاحك كاتب فلما اختلف
باختلاف المواد دل على ان هذا الضرب عقيم لا ينتج وحقيقة انتاج هذا الشكل
انه اذا اوجب على كل الوسط بحكم ثم اوجب ذلك الوسط على كل او بعض حمل من
محموله وموضوعه العالا محالة ولان اوجب على كل الوسط او بعضه وسلب
ذلك الوسط عن كل يحصل بين موضوعه ومحموله مباينة وهكذا ان سلب عن
كله حكم واوجب اعني الوسط على كل وقعت بين الطرفين مباينة اما اذا اوجب
على بعضه حكم ثم اوجب ذلك الحكم لا على الكل لا يلزم المباينة بين الطرفين
ولا الموافقة لامكان ان يكون الوسط جنسا يعم المختلفات كالحيوان للانسان
والفرس فقيل بعض الحيوان انسان وكل فرس حيوان او عرضا عاما كما اذا
وضع بعض الابيض الانسان وحمل على كل سمسم وكذا اذا سلب عن كل الوسط
حكم ثم اوجب الوسط لبعض فانه لا يلزم وقوع المباينة بين الطرفين لجواز
ان يكون الوسط نوعا تحت جنس فيسلب عنه ما ليس ذلك النوع ثم يوضع له

بعض الجنس الذي يعم النوع الذي هو الوسط والنوع الذي يسلب عن الوسط فلا توجب
مباينة كما اذا قيل لا شيء من الانسان بخنثى وبعض الجسم ناس لا يلزم ان بعض
الخنثى ليس بجسم وقد يتباين مثل لا واحد من الناس بخنثى وبعض الحي ناس يفيد
بعض الخنثى ليس بحي ولا ينتج وفي القرينه سالبة جزئية كبرى كانت او صغرى
لانها ان كانت صغرى لا تنعكس حتى يبين من الثاني ولا يمكن جعلها كبرى الاول لكونها
جزئية ولا يمكن عكس الكبرى حتى يبين من الثالث لان الموجبة انما تنعكس جزئية
ولا قياس عن جزئيتين وان كانت السالبة الجزئية كبرى لا يمكن جعلها صغرى
الاول حتى يبين منه ولا تنعكس حتى تبين من الثالث ولا يمكن بيانه من الثاني
لانها لا تكون فيه الا صغرى واذ جعلت صغرى الثاني لا بد من عكس الموجبة
وتكون جزئية ولا قياس عن جزئيتين وبيانه من المواد بعض الناس ليس بكاتب
وكل ضاحك انسان لا يفيد بعض الكاتب ليس بضاحك بل الحق نقيضه ونقول بعض
الناس ليس بخنثى وكل ضاحك انسان كان الحق ان بعض الخنثى ليس بضاحك فلما
اختلف علم عقمه وكذا اذا جعلت السالبة كبرى فنقول كل ضاحك انسان وبعض
الابيض ليس بضاحك لا يفيد بعض الانسان ليس بابيض واذا تحققت شرايطه
كانت ضروبه المنتجة خمسة والنتيجة تتبع الكبرى في الجهة في كل ضرب يرجع
الى الشكل الثالث بعكس الكبرى اعني الجهة بعد العكس وهذا في الاقترانات الاربعة
وهي الاول والثاني والرابع والخامس واما الاقتران الثالث فانه يرجع الى
الاول والثاني ولكن الاعتبار في الانتاج بالثاني بعد رده اليه فان كان احدهما
ضروريا فالنتيجه ضرورية كيف كان الاخرى ولئن لم يكن فالنتيجة تابعة للسالبة
المنعكسه ثم حيث تحفظ النتيجه الجهة لو عكست رد الى الاول والا بين بالافتراض
او الخلف فنبدأ بالمطلقات المنعكسة الضرب الاول منها
من موجبتين كليتين ينتج جزئية موجبة مثاله كل ا ب وكل ج ا ينتج
فبعض ب ج بيانه بان نجعل الكبرى صغرى الاول ثم نعكس النتيجه فهو المطلوب

الشكل الرابع

هكذا كل ج ا او كل ا ب فكل ج ب تنعكس فبعض ب ج ويبين من الثالث بعكس
الكبرى بان نقول كل ا ب وبعض ا ج ينتج بعض ب ج وهو المطلوب ويبين
بالخلف ايضا انه ان كذب بعض ب ج فلا شيء من ب ج فنقول كل ا ب ولا شيء من ب
ج فلا شيء من ا ج وتنعكس فلا شيء من ج ا وكان كل ج ا هذا خلف مثاله من
المواد كل انسان حي وكل انسان كاتب فبعض الحي كاتب الضرب الثاني
كل ا ب وبعض ج ا ينتج فبعض ب ج بيانه بان نجعل الكبرى صغرى الاول
ثم نعكس النتيجة فنقول بعض ج ا وكل ا ب فبعض ج ب فتنعكس بعض ب ج
ويبين ايضا بعكس الكبرى من الثالث مثل ان نقول كل ا ب وبعض ا ج
ينتج بعض ب ج وبالخلف ان لم يصح بعض ب ج فلا شيء من ب ج فنقول
كل ا ب ولا شيء من ب ج فلا شيء من ا ج وتنعكس لا شيء من ج ا وكان بعض
ج ا هذا خلف مثاله كل انسان حي وبعض العالم انسان فبعض الحي عالم
الضرب الثالث لا شيء من ا ب وكل ج ا ينتج لا شيء من ب ج ويبين
من الاول بجعل الكبرى صغراه ثم عكس النتيجه هكذا كل ج ا ولا شيء من ا ب
فلا شيء من ج ب وتنعكس لا شيء من ب ج ويبين من الثاني بعكس الصغرى
هكذا لا شيء من ب ا وكل ج ا فلا شيء من ب ج ويبين بالخلف ان لم يصح لا شيء
من ب ج فبعض ب ج وكل ج ا فبعض ب ا وتنعكس فبعض ا ب وكان
لا شيء من ا ب هذا خلف مثاله لا شيء من الحجر بحساس وكل نخلة شجر فلا شيء
من الحساس بنخلة الضرب الرابع كل ا ب ولا شيء من ج ا ينتج
فبعض ب ليس ج يبين بعكس الصغرى من الثاني هكذا بعض ب ا ولا شيء
من ج ا ينتج بعض ب ليس ج ومن الثالث بعكس الكبرى هكذا كل ا ب
ولا شيء من ا ج فبعض ب ليس ج وبالخلف ان لم يصح بعض ب ليس ج
فكل ب ج ولا شيء من ج ا ينتج فلا شيء من ب ا وتنعكس فلا شيء من ا ب
وكان كل ا ب هذا خلف الضرب الخامس بعض ا ب

والاشي من ج ا فبعض ب ليس ج بين من الثاني بعكس الصغرى هكذا بعض ب ا ولا شي
من ج ا فبعض ب ليس ج ومن الثالث بعكس الكبرى هكذا بعض ا ب ولا شي
من ا ج فبعض ب ليس ج وبالخلف ان كذب بعض ب ليس ج فكل ب ج ولا
شي من ج ا فلا شي من ب ا وينعكس لا شي من ا ب وكان بعض ا ب هذا خلف
هذه هي الاقيسة المنتجة من المطلقات واما الاقترانات الكائنة
من الضروريات فهي ايضا خمسة الضرب الاول كل ا ب بالضرورة
وبالضرورة كل ج ا ينتج بعض ب ج بالامكان العامي فانه اذا جعل الكبرى
صغرى الاول فقيل بالضرورة كل ج ا وبالضرورة كل ا ب ينتج بالضرورة
كل ج ب وينعكس بالامكان العامي بعض ب ج فان الموجب الضروري
لا ينعكس ضروريا بل ممكنا عاميا ولئن كان عكس الكبرى كان اختلاط في الثالث
من صغرى ضرورية وكبرى ممكنة عامية فيكون النتيجة ايضا ممكنة عامية
لانه اذا عكس الكبرى للبيان كان صغرى الاول فيكون القرينة من صغرى
ممكنة عامية وكبرى كلية ضرورية فينتج ضروريا واذا عكست النتيجة كان
ما ذكرناه وايضا بالخلف ان لم يصدق بعض ب ج بالامكان العامي فبالضرورة
لا شي من ب ج فنقول حينئذ بالضرورة كل ا ب وبالضرورة لا شي من ب
ج فبالضرورة لا شي من ا ج وينعكس بالضرورة لا شي من ج ا وكان بالضرورة
كل ج ا هذا خلف فانه اذا صدق لا شي صدق البعض وهو نقيض تلك
الصادقة الضرب الثاني بالضرورة كل ا ب وبالضرورة
بعض ج ا ينتج بعض ب ج بالامكان العامي لانه اذا جعل الكبرى صغرى
الاول انتج بالضرورة بعض ج ب واذا عكس كان ممكنا عاميا وهو
مطلوبنا وايضا ان لم يكن بعض ب ج بالامكان فلا شي من ب ج بالضرورة
فنقول بالضرورة كل ا ب وبالضرورة لا شي من ب ج فبالضرورة لا شي
من ا ج وينعكس لا شي من ج ا وكان كل ج ا هذا خلف الضرب الثالث

بالضرورة

بالضرورة لا شي من ا ب وبالضرورة كل ج ا ينتج بالضرورة لا شي من ب ج
بيانه بان تجعل الكبرى صغرى الاول وينتج حينئذ لا شي من ج ب بالضرورة
وينعكس بالضرورة لا شي من ب ج وهو المطلوب وبين بعكس الصغرى من
الثاني هكذا بالضرورة لا شي من ب ا وبالضرورة كل ج ا ينتج بالضرورة لا شي
من ب ج وهو المطلوب وبالخلف ان كذب لا شي من ب ج بالضرورة فبعض
ب ج بالامكان العامي وبالضرورة كل ج ا ينتج من الاول فبالضرورة بعض ب ا
وينعكس بعض ا ب بالامكان الاعم وكان بالضرورة لا شي من ا ب او نقول
هذه بعينه ينعكس بالضرورة لا شي من ب ا وقد انتج من طريق الخلف بعض ب ا
هذا محال الضرب الرابع بالضرورة كل ا ب وبالضرورة
لا شي من ج ا ينتج بالضرورة بعض ب ليس ج فان عكست الصغرى كان اختلاط
من ممكن عامي صغرى وكبرى ضرورية في الثاني والنتيجة فيه ضرورية وان
بين بعكس الكبرى وقيل كل ا ب بالضرورة وبالضرورة لا شي من ا ج فبالضرورة
بعض ب ليس ج من الشكل الثالث وبيانه بالخلف ان كذب بعض ب ليس
ج بالضرورة فممكن بالامكان الاعم ان كل ب ج وبالضرورة لا شي من ج ا
فبالضرورة لا شي من ب ا وينعكس بالضرورة لا شي من ا ب وكان بالضرورة
كل ا ب هذا خلف الضرب الخامس بالضرورة بعض ا ب
وبالضرورة لا شي من ج ا ينتج بالضرورة بعض ب ليس ج بيانه من الثاني
بعكس الصغرى ومن الثالث بعكس الكبرى فان السالبة الكلية الضرورية تنعكس
سالبة كلية ضرورية وبيانه من طريق الخلف ان كذب بعض ب ليس ج
بالضرورة فممكن بالامكان الاعم ان يكون كل ب ج وبالضرورة لا شي من ج ا
انتج بالضرورة لا شي من ب ا وينعكس لا شي من ا ب بالضرورة وكان بالضرورة
بعض ا ب هذا خلف فالضربان الاولان لا ينتجان الا ممكنة عامية لانه يحتاج
فيهما الى عكس النتيجة الضرورية الموجبة في الاول عند البيان بها او عكس المقدمة

الموجبة الضرورية ان بين من الثالث وقد ثبت ان عكسها يكون ممكنا بالامكان
الاعم ولما الضروب الثلثة فنتايجها ضرورية لان الجزئيتين لا ينتجان فيها الى
عكس النتيجة عند التصحيح وفي الكلية السالبة الضرورية صح العكس محفوظا فيها
الجهة والكمية ۞ الاقترانات ـــــ التي بينه من الممكنات
اعلم ان الممكن الحقيقي لا ينتج هذا الشكل اصلا لان السوالب الممكنات لا تقبل
العكس اصلا والموجبات اذا عكست كانت ممكنات عاميات ولا يمكن بيانه
بطريق اخر من خلف او افتراض لكن الضربان الاولان لما كانت المقدمات
فيها موجبات وكانت النتايج ايضا كذلك كانت قابلة للعكس بالامكان الاعم
فينتج على تلك الجهة فالضرب ـــ الاول منها كل اب وكل ج ا فبعض
ب ج بالامكان الاعم اما ان يجعل الكبرى صغرى للاول ثم عكس النتيجة واما
بعكس الكبرى من الثالث مثل كل ج ا وكل اب فكل ج ب فبعض ب ج
بالامكان الاعم ومثل كل اب وبعض اب فبعض ب ج بالامكان الاعم
الضرب ـــ الثاني كل اب وبعض ج ا ينتج بعض ب ج بالامكان
الاعم اما يجعل الكبرى صغرى للاول مثل بعض ج ا وكل اب فبعض ج ب فبعض
ب ج او بعكس الكبرى من الثالث مثل كل اب وبعض اج فبعض ب ج و
بيانه بالخلف ان كذب بعض ب ج بالامكان الاعم فبالضرورة لا شيء
من ب ج وبعكس بالضرورة لا شيء من ج ب فنقول بعض ج ا بالامكان
وبالضرورة لا شيء من ج ب ينتج بالضرورة بعض ا ليس ب وكان بالامكان
كل اب هذا خلف والضروب الثلثة الباقية عقيمة لما بيناه ۞
الاختلاط الكاين بين المطلق والضروري في هذا الشكل الضرب ـــ
الاول كل اب وبالضرورة كل ج ا ينتج بعض ب ج بالاطلاق وبيانه
اما بان يجعل الكبرى صغرى للاول فينتج بعض ب ج بالاطلاق لانه لم يكن
المطلق بمعنى الدائم ما دام موجودا والا كان ضروريا ثم اذا عكس كان بعض

الشكل الرابع

ب ج بالاطلاق على التقديرين جميعا وهو المطلوب ويبين ايضا بان يعكس
الكبرى فينتج ايضا بعض ب ج بالاطلاق من الثالث وبيانه من طريق الخلف
ان كذب بعض ب ج بالاطلاق فلا شيء من ب ج دايما وكان بالضرورة
كل ج ا هذا خلف ولئن جعل المطلقة في الكبرى مثل بالضرورة كل اب وكل ج ا
ينتج بالاطلاق بعض ب ج بيانه تارة بان يعكس الكبرى فينتج من الثالث بعض
ب ج بالاطلاق ثم يبين الثالث بالافتراض بان يجعل بعض الذي هو ج
د فيكون كل د ا وكل د ج بالاطلاق فبعض ب ج بالاطلاق ولا يرد هذا
الضرب الى الثالث ولا الى الرابع الى الاول لان النتيجة الضرورية التي بينها
اذا عكست لا يحفظ الجهة فيكون ممكنة عامية لا مطلقة فلا تنتج به المطلوب
وبيانه من طريق الخلف ان يقول ان كذب بعض ب ج بالاطلاق فلا شيء
من ب ج دايما فنقول كل اب بالضرورة ولا شيء من ب ج دايما فلا شيء
من ا ج دايما وينعكس لا شيء من ج ا دايما وكان بالاطلاق كل ج ا هذا
خلف الضرب ـــ الثاني كل اب وبعض ج ا بالضرورة ينتج
فبعض ب ج بالاطلاق وبيانه من الاول بان يجعل الكبرى صغراه فينتج منه بعض
ج ب بالاطلاق وينعكس بعض ب ج على تلك الجهة ولكن ينتج ما ذكرناه
من الثالث اذا عكس الكبرى فاما بيانه من طريق الخلف ان كذب بعض ب
ج بالاطلاق فلا شيء من ب ج دايما وكان كل اب بالاطلاق ينتج من
الاول لا شيء من ا ج دايما وينعكس لا شيء من ج ا دايما وكان بعض ج ا دايما
بالضرورة هذا خلف ولئن جعلت الضرورية صغرى كان هكذا بالضرورة كل
اب وبالاطلاق بعض ج ا ينتج فبالامكان الاعم بعض ب ج اما بان يجعل
الكبرى صغرى للاول فينتج بالضرورة كل ج ب ثم ينعكس فيكون ما قلناه او
يعكس الكبرى فينتج من الثالث ما ذكرناه ثم سواء ورد الى الاول والافتراض في
انتاج ما قلناه وايضا بين من طريق الخلف ان كذب بالامكان بعض ب ج

فلا شيء من ب ج دائما فنقول بالضرورة كل ا ب ولا شيء من ب ج دائما فلا شيء من
ب ج دائما فلا شيء من ا ج دائما وينعكس لا شيء من ج ا دائما وكان بالاطلاق كل ج ا
هذا خلف. الضرب الثالث لا شيء من ا ب بالاطلاق وبالضرورة كل
ج ا ينتجه لا شيء من ب ج فانه عند البيان من الاول حيث لا شيء من ج ب بالضرورة
اذا كان الحمل في المطلقة مشروطا دوامه ما دام الموضوع موصوفا بالوصف الذي
معه وكان الوصف دائما ما دامت الذات ثم ينعكس لا شيء من ب ج وهو المطلوب
وتبين هذه النتيجة بعكس الصغرى من الثاني على هذه الجهة في جميع انواع المطلقات
فان طريق تصحيحه على وجه يعم الاحوال كلها هو الرد الى الثاني وبيانه من طريق
الخلف ان يكذب لا شيء من ب ج بالضرورة فبعض ب ج بالامكان الاعم وبالضرورة
كل ج ا ينتج فبعض ب ا بالضرورة او كان لا شيء من ا ب بالاطلاق وينعكس لا
شيء من ب ا بذلك الاطلاق وقد لزم من الخلف بعض ب ا بالضرورة وهذا محال
واذا وضعت الضرورية صغرى هذا الضرب كان هكذا لا شيء من ا ب بالضرورة
وكل ج ا بالاطلاق ينتج لا شيء من ب ج بالضرورة يبين بجعل الكبرى صغرى الاول
فينتج لا شيء من ج ب بالضرورة ثم ينعكس لا شيء من ب ج بالضرورة وهو المطلوب
ويبين ايضا بعكس الصغرى من الثاني وبيانه من طريق الخلف لئن كذب لا شيء من
ب ج بالضرورة فممكن بالامكان الاعم ان يكون بعض ب ج وكل ج ا بالاطلاق
فبعض ب ا بالاطلاق وكان بالضرورة لا شيء من ا ب فينعكس بالضرورة لا شيء
من ب ا هذا خلف وينعكس بالاطلاق بعض ب ا الى بعض ا ب وكان بالضرورة
لا شيء من ا ب هذا خلف. الضرب الرابع كل ا ب ولا شيء من ج ا
بالضرورة فبعض ب ليس ج بالضرورة بيانه بعكس الصغرى من الثاني وكذلك
بعكس الكبرى من الثالث وبالخلف ايضا ان لم يصح بالضرورة بعض ب ليس ج
فكل ب يمكن ان يكون ج وبالضرورة لا شيء من ج ا فبالضرورة لا شيء من ب ا
وينعكس لا شيء من ا ب بالضرورة وكان حقا ان بعض ا ب بالاطلاق وان جعلت

الضرورية صغرى كان هكذا بالضرورة كل ا ب وبالاطلاق لا شيء من ج ا ينتج
بالاطلاق بعض ب ليس ج وبيانه اما بعكس الصغرى من الثاني او بعكس الكبرى
من الثالث وبالخلف ان كذب بالاطلاق بعض ب ليس ج فكل ب ج دائما
وبالاطلاق لا شيء من ج ا ينتج بالاطلاق لا شيء من ب ا وينعكس لا شيء من ا ب
بذلك الاطلاق وكان بالضرورة كل ا ب هذا خلف. الضرب الخامس
بالاطلاق بعض ا ب وبالضرورة لا شيء من ج ا فبالضرورة لا شيء من ج ا فبالضرورة
بعض ب ليس ج اما بعكس الصغرى من الثاني او بعكس الكبرى من الثالث فان
السالبة الضرورية تحفظ الجهة في العكس وبيانه من طريق الخلف ان نقول
ان كذب بعض ب ليس ج بالضرورة فكل ب ج بالامكان الاعم ولا شيء من ج ا
بالضرورة فلا شيء من ب ا بالضرورة وينعكس لا شيء من ا ب بالضرورة وكان
بالضرورة كل ا ب هذا محال واذا جعلنا الصغرى هي الضرورية كانت هكذا
بالضرورة بعض ا ب وبالاطلاق لا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ج بالاطلاق
فكل ب ج دائما وبالاطلاق لا شيء من ج ا فبالاطلاق لا شيء من ب ا وينعكس
لا شيء من ا ب وكان بالضرورة بعض ا ب هذا خلف محال فهذه بيانه ضروب
منتجة في هذا الخلط. الاختلاط الكائن بين الضروري والممكن
في هذا الشكل والمنتج في هذا الاختلاط سبعة اضرب. الاول
كل ا ب وبالضرورة كل ج ا فبالامكان العامي بعض ب ج بيانه بجعل الصغرى
كبرى الاول ثم عكس النتيجة وبعكس الكبرى من الثالث وبالخلف ان كذب بعض
ب ج بالامكان الاعم فبالضرورة لا شيء من ب ج وينعكس بالضرورة لا شيء من
ج ب فنقول من الثالث بالضرورة كل ج ا ولا شيء من ج ب بالضرورة
ينتج بعض ا ليس ب بالضرورة وكان كل ا ب بالامكان هذا خلف محال
الضرب الثاني على عكس هذا الضرب كل ا ب بالضرورة
وبالامكان كل ج ا فبعض ب ج بالامكان يبين بجعل الصغرى كبرى الاول

ثم عكس النتيجة ويعكس الكبرى من الثالث وبالخلف ان كذب بعض ج بالامكان فلا
شيء من ب ج بالضرورة وينعكس لا شيء من ج ب بالضرورة فنقول كل ج ا بالامكان
ولا شيء من ج ب بالضرورة فبالضرورة بعض ا ليس ب وكان بالضرورة كل ا ب
هذا محال والخلف في هذين الضربين انما يستقيم اذا اخذ لازم نقيض النتيجة السالبة
الضرورية واما لو اريد بالخلف من الموجبة الضرورية التي هي احد اللازمين
لانتج نقيض مقدمة صادقة الضرب الثالث كل ا ب وبالضرورة
بعض ج ا ينتج فبعض ب ج بالامكان اما بجعل الكبرى صغرى للاول ثم عكس النتيجة
واما بعكس الكبرى من الثالث الضرب الرابع عكس ما تقدم كل ا
ب بالضرورة وبعض ج ا بالامكان ينتج بعض ب ج بالامكان اما من الاول
او من الثالث كما سبق والخلف يستقيم في هذين الضربين ايضا باحد الاعتبارين
وهو لن يوجد لازم النقيض الذي هو السالبة الكلية مقدمة في قياس الخلف
دون الموجبة الكلية الضرب الخامس لا شيء من ا ب بالضرورة
وكل ج ا بالامكان فلا شيء من ب ج بالضرورة بيانه بجعل الكبرى صغرى الاول
ثم عكس النتيجة ويبين ايضا بعكس الصغرى من الثاني وبالخلف ان لم يصح لا شيء
من ب ج بالضرورة فبعض ب يمكن بالامكان الاعم ان يكون ج وكل ج يمكن
ان يكون ا فبعض ب يمكن ان يكون ا ويعكس بعض ا يمكن ان يكون ب بالامكان
الاعم وكان بالضرورة لا شيء من ا ب هذا خلف الضرب السادس
عكس الخامس وهو لا شيء من ا ب بالامكان وكل ج ا بالضرورة هذه القرينة
غير منتجة لانه لن يبين من الاول بكون النتيجة سالبة ممكنة ولا ينعكس الى
المطلوب من هذا الضرب ولا من الثاني لان الصغرى السالبة الممكنة لا ينعكس
ولا تبين بالثالث لان الكبرى اذا عكس وجعل صغرى الثالث كان جزئيا و
كان الاقتران من صغرى ممكنة وكبرى كلية مطلقة وتكون النتيجة جزئية مطلقة
وهذا الضرب لو انتج انتج كليا ثم لا بد من عكس النتيجة وقد علم ان السالبة الجزئية

لا ينعكس ولا يمكن بيانه من طريق الخلف فانه لا يلزم نقيض مقدمة صادقة مثاله
في المواد كل انسان ليس بكاتب بالامكان وكل ناطق بالضرورة انسان لانه لا يلزم
منه بلا واحد من الكاتب بناطق مثال الضرب الرابع بالضرورة لا واحد من
الكاتبين بحجر وبالامكان كل ضاحك كاتب ينتج بالضرورة لا واحد من الحجر بضاحك
فالضرب السادس من المنتجات بالامكان كل ا ب ولا شيء من ج ا بالضرورة
انتج بعض ب بالضرورة ليس ج بيانه بعكس الصغرى من الثاني وعكس الكبرى
من الثالث وبالخلف ان كذب بالضرورة ليس ج فيمكن ان يكون كل ب ج ولا شيء
من ج ا بالضرورة ينتج بالضرورة لا شيء من ب ا ويعكس فلا شيء من ا ب بالضرورة
فيصدق بعض ا ليس ب بالضرورة وكان كل ا ب بالامكان هذا محال
الضرب الثاني من حيث الاعتبار هو عكس الضرب المتقدم عليه كل
ا ب بالضرورة ولا شيء من ج ا بالامكان غير منتج لان الصغرى اذا عكست بيانها ممكنة
في الثاني وذلك غير منتج والكبرى سالبة ممكنة فلا ينعكس حتى تنتج من الثالث ولا يمكن
بيانه بالخلف فانه لا يلزم منه نقيض مقدمة صادقة مثاله من المواد
كل ضاحك انسان بالضرورة وكل ناطق فبالامكان ليس بضاحك لا يفيد بعض
الناس ليس بناطق لا بالامكان ولا بالضرورة بل هو بالضرورة ناطق ه
الضرب السابع من الضروب المنتجة بعض ا ب بالامكان
وبالضرورة لا شيء من ج ا ينتج بالضرورة بعض ب ليس ج بيانه بعكس
الصغرى من الثاني وبعكس الكبرى من الثالث وايضا بالخلف ان لم يصح بعض
ب بالضرورة ليس ج فيمكن ان يكون كل ب ج وبالضرورة لا شيء من ج ا ينتج بالضرورة
لا شيء من ب ا ويعكس لا شيء من ا ب بالضرورة وكان بالامكان بعض ا ب
هذا خلف الضرب العاشر من حيث الاعتبار عكس هذا الضرب
مثاله بالضرورة بعض ا ب وبالامكان لا شيء من ج ا غير منتج لانه لو عكس
الصغرى كانت ممكنة في الثاني وذلك غير منتج ولا يمكن عكس الكبرى لانها سالبة

ممكنة والا لزم من فرض صحة نقيض ما يفرض نتيجة وهو كل ب ج بالضرورة ما
يناقض مقدمة صادقة مثاله في المواد بالضرورة بعض الكاتب ناطق وكل
انسان يمكن ان لا يكون كاتبا لا ينتج فبالامكان ليس بعض الناطق انسانا فالمنتج من
هذه الاقترانات في هذا الاختلاط سبعة اقترانات ويلغوا من جملة ما يصح وضعه
ثلثة اقترانات على ما بيناه في الاختلاط الكائن من المطلق والممكن في هذا
الشكل والاضراب المنتجة فيه ايضا سبعة اضرب الضرب الاول كل اب
وكل ج ا بالاطلاق ينتج بعض ب ج بالامكان الاعم يبين بجعل الكبرى صغرى الاول
ينتج فكل ج ب بالامكان الحقيقي وينعكس بعض ب ج بالامكان الاعم ويبين ايضا
من الثالث وبعكس الكبرى وبالخلف ايضا ان كذب بعض ب ج بالامكان الاعم
فلا شي من ب ج بالضرورة فنقول كل ج ا بالاطلاق ولا شي من ج ب بالضرورة
ينتج فلا كل اب بالضرورة وكان كل اب بالامكان الضرب الثاني
كل اب وكل ج ا بالامكان فبعض ب ج بالامكان الاعم بان نجعل الكبرى صغرى
الاول ينتج كل ج ب بالامكان الاعم وينعكس فيكون ما قلناه ويبين بعكس الكبرى
من الثالث ايضا وبالخلف ايضا ان كذب بعض ب ج بالامكان الاعم فبالضرورة
لا شي من ب ج بالضرورة فنقول بالامكان كل ج ا وبالضرورة لا شي من
ج ب فبالضرورة بعض ا ليس ب وكان كل اب بالاطلاق الضرب
الثالث كل اب بالامكان وبعض ج ا بالاطلاق فبعض ب ج بالامكان الاعم
يبين بجعل الكبرى صغرى الاول ثم عكس النتيجة ولكن بعكس الكبرى من الثالث
وبالخلف لان كذب بعض ب ج بالامكان فبالضرورة لا شي من ب ج ولا
ينعكس لا شي من ج ب فنقول بعض ج ا بالاطلاق ولا شي من ج ب بالضرورة
فبعض ا ليس ب بالضرورة وكان ممكنا ان يكون كل اب هذا خلف محال
الضرب الرابع كل اب بالاطلاق وبعض ج ا بالامكان العامي
يبين ذلك بجعل الكبرى صغرى الاول ثم عكس النتيجة وبعكس الكبرى من الثالث

الشكل الرابع

وبالخلف ان كذب بعض ب ج بالامكان فبالضرورة لا شي من ب ج وينعكس
لا شي من ج ب بالضرورة فنقول بعض ج ا بالامكان وبالضرورة لا شي من
ج ب ينتج بالضرورة بعض ا ليس ب وكان كل اب بالاطلاق وهذه القياسات
الخلفية كلها على احد لازمي النقيض الضرب الخامس لا شي من
اب بالاطلاق وكل ج ا بالامكان ينتج لا شي من ب ج بالامكان العامي و
بيانه بالخلف ان لم يصح لا شي من ب ج بالامكان فبعض ب بالضرورة ج
وبالامكان كل ج ا فبالامكان بعض ا ب ينعكس فبالامكان الاعم بعض ا ب
وكان لا شي من اب بالاطلاق المنعكس وانما يصح ان هذا النقيض صادق
وبعكسه فيكون لا شي من ب ا وليضع الكبرى موجهة فانه ولئن كان كذبا
الا انه غير محال ويتألف من الثاني قياس هكذا بالاطلاق لا شي من ب ا وكل
ج ا ينتج فلا شي من ب ج بالاطلاق وقد فرض بعض ب بالضرورة ج
وبيان صحته ايضا من الثاني بعكس الصغرى ثم صحته في الثاني بهذا النوع
من الخلف لا بالعكس الضرب السادس من حيث الاعتبار عكس
هذا الضرب وهو لا شي من اب بالامكان وبالاطلاق كل ج ا غير منتج كما
لا ينتج نظيره في اختلاط الممكن والضروري لما بين هنالك من العلة الضرب
السادس من الضروب المنتجة كل اب بالامكان وبالاطلاق لا شي من ج ا
ينتج بعض ب ليس ج بالامكان العام يبين بعكس الصغرى من الثاني وبعكس
الكبرى من الثالث وبالخلف ان كذب بعض ب ليس ج بالامكان الاعم
فكل ب ج بالضرورة وكان كل اب بالامكان انتج من الاول فكل ا ج
بالضرورة وينعكس بعض ج ا بالامكان العام وكان لا شي من ج ا بالاطلاق
وانما ليضع هذا النقيض صادقا ولتفرض الصغرى الممكنة موجبة وهي
تنعكس جزئية فنقول بعض ب ا بالامكان ولا شي من ج ا بالامكان ينتج فبعض
ب ليس ج بالامكان فكان كل ب ج بالضرورة هذا خلف الضرب السابع

من حيث الاعتبار كل اب بالامكان وبالاطلاق لاشيء من ج ا هذا الضرب
غير منتج لتخلفه في اختلاط الممكن والضروري وسلك العله بعينها الضرب
السابع من الضروب المنتجة وهو التاسع من حيث الاعتبار بعض اب بالامكان
فبالاطلاق لاشيء من ج ا ينتج بالامكان العام بعض ب ليس ج وبيانه بعكس
الصغرى من الثاني وعكس الكبرى من الثالث الضرب العاشر من القسمة
بعض اب بالاطلاق وبالامكان لاشيء من ج ا هذا الضرب غير منتج اما من الثالث
لا يمكن بيانه لان السالبة الممكنة لا تنعكس ولا يمكن بيانه من الثاني ايضا لانه
اذا عكس صغراه ورد الى الثاني فالثاني غير بين بنفسه وانما نعلم صحته بالرد
الى الاول او بطريق الخلف ولا يمكن رده الى الاول لان السالبة لا تنعكس
لكونها ممكنة ولا ينتج الخلف بنقيض مقدمة صادقة فالمنتج في هذا الاختلاط
ايضا سبعة اقترانات والبقية عقيمة كما سلف بيانه هذا
بيان ضروب الشكل الرابع وصحيح نتائجه في القياسات الحملية الساذجة
والمختلطة واما القياسات الاقترانية الشرطية فاعلم ان الشرطيات
المنفصلة لا تتالف منها في هذا الشكل قياس سواء كان التاليف من شرطيتين
او من شرطية وحملية ولا تتالف ايضا من هذا الشكل قياس من الشرطية
المتصلة والمنفصلة ولا من المتصلة والحملية اصلا وانما يتالف في هذا
الشكل القياس الاقتراني من شرطيتين متصلتين ويكون شروطه وضروبه
ونتائجه على حسب ما بيناه في الحمليات من غير فرق فالمنتج فيه من
الشرطيات المطلقة خمسة اضرب كما سبق الضرب الاول
كلما كان اب فج د وكلما كان ه ز فاب ينتج قد يكون اذا كان ج د
فه ز وبيانه بان نجعل الكبرى صغرى الشكل الاول من الشرطيات
المتصلة ثم نعكس النتيجة مثل ان يقال كلما كان ه ز فاب وكلما كان اب
فج د ينتج فكلما كان ه ز فج د ثم نعكس قد يكون اذا كان ج د فه ز

ويبين ايضا بعكس الكبرى بان يقال كلما اب فج د وكلما كان اب فه ز
ينتج قد يكون اذا كان ج د فه ز ويبين من طريق الخلف ايضا ان لم يكن قد
يكون اذا كان ج د فه ز فليس البتة اذا كان ج د فه ز فنقول
كلما كان اب فج د وليس البتة اذا كان ج د فه ز ينتج فليس البتة اذا
كان اب فه ز وينعكس ليس البتة اذا كان ه ز فاب وكان كلما كان
ه ز فاب هذا خلف الضرب الثاني كلما كان اب
فج د وقد يكون اذا كان ه ز فاب ينتج قد يكون اذا كان ج د فه
ز وبيانه بجعل الكبرى صغرى الاول ثم عكس النتيجة مثل ما نقول قد يكون اذا
كان ه ز فاب وكلما كان اب فج د ينتج قد يكون اذا كان ه ز فج د
ثم نعكس هذه النتيجة فينتج قد يكون اذا كان ج د فه ز وهو المطلوب
ويبين من الثالث بعكس الكبرى بان نقول كلما كان اب فج د وقد يكون اذا كان
اب فه ز ينتج قد يكون اذا كان ج د فه ز وبيانه من طريق الخلف انه لو لم
يكذب قولنا قد يكون اذا كان ج د فه ز فليس البتة اذا كان ج د فه ز
فنقول كلما كان اب فج د وليس البتة كلما كان ج د فه ز ينتج ليس البتة
اذا كان اب فه ز مثاله كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد
يكون اذا كانت الكواكب ظاهرة فالشمس طالعة ينتج قد يكون اذا كان
النهار موجودا فالكواكب ظاهرة الضرب الثالث ليس البتة
اذا كان اب فج د وكلما كان ه ز فاب ينتج ليس البتة اذا كان ج د
فه ز وبيانه بجعل الكبرى صغرى الاول ثم عكس النتيجة هكذا كلما كان
ه ز فاب وليس البتة اذا كان اب فج د ينتج ليس البتة اذا كان ه ز
فج د ثم نعكس ليس البتة اذا كان ج د فه ز وهو المطلوب ويبين
من الثاني بعكس الصغرى هكذا ليس البتة اذا كان ج د فاب وكلما
كان ه ز فاب ينتج ليس البتة اذا كان ج د فه ز وبيانه من طريق

الخلف ان لم يصدق ليس البتة اذا كان ح د فه ز صدق قد يكون اذا كان
ح د فه ز وكلما كان ه ز فا ب ينتج قد يكون اذا كان ح د فا ب وبعكس
قد يكون اذا كان اب فح د وكان ليس البتة اذا كان اب فح د هذا خلف
مثاله ليس البتة اذا كانت الكواكب طالعة مستترة فالشمس طالعة
وكلما كان الخفافيش بارزة فالكواكب طالعة مستترة ينتج ليس البتة اذا
كانت الشمس طالعة فالخفافيش بارزة الضرب الرابع كلما
كان اب فج د وليس البتة اذا كان ه ز فا ب ينتج ليس كلما كان ح د فه
ز اي قد يكون ح د ولا يكون ه ز بين بعكس الصغرى من الثاني بان يقول
قد يكون اذا كان ح د فا ب وليس البتة اذا كان ه ز فا ب ينتج ليس
كلما كان ح د فه ز وبين بعكس الكبرى من الثالث بان يقول كلما كان
اب فح د وليس البتة اذا كان اب فه ز ينتج ليس كلما كان ح د فه ز
وبالخلف ان كذب ليس كلما كان ح د فه ز فكلما كان ح د فه ز وليس
البتة اذا كان ه ز فا ب ينتج ليس البتة اذا كان ح د فا ب وينعكس ليس
البتة اذا كان اب فج د وكان كلما كان اب فح د هذا خلف محال مثاله
كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية وليس البتة اذا كان الخفافيش بارزة
فالشمس طالعة ينتج ليس كلما كانت الكواكب خفية فالخفافيش بارزة الضرب
الخامس قد يكون اذا كان اب فح د وليس البتة اذا كان ه ز فا ب
ينتج ليس كلما كان ح د فه ز بين من الثاني بعكس الصغرى مثاله قد يكون
اذا كان ح د فا ب وليس البتة اذا كان ه ز فا ب ينتج ليس كلما كان
ح د فا ب وبين بعكس الكبرى من الثالث بان يقول قد يكون اذا كان
اب فح د وليس البتة اذا كان اب فه ز ينتج ليس كلما كان ح د فه ز
وبيانه من طريق الخلف هو ان لم يصدق ليس كلما كان ح د فه ز فكلما
كان ح د فه ز فنقول قد يكون اذا كان اب فح د وكلما كان ح د فه ز

الشكل الرابع

ينتج قد يكون اذا كان اب فح د فه ز وكان ليس البتة اذا كان اب
فه ز هذا خلف محال مثاله قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالسما
مغيمة وليس البتة اذا كان الليل موجودا فالشمس طالعة ينتج ليس كلما كان
السما مغيمة فالليل موجودا هذه هي الضروب المنتجة للاقترانية في
الشرطيات المتصلة من المطلقات واما الضروريات والممكنات والمختلطة
من الضروريات والمطلقات ومن الضروريات والممكنات ومن المطلقات
والممكنات وبيانه على ما تقدم في الحمليات من غير فرق ولا يتالف في
هذا الشكل قياس استثنائي لان النتيجة في هذا الشكل تكون من اجتماع الطرفين
وهو محمول الصغرى او التالي فيها في الشرطيات وموضوع الكبرى او المقدم
في الاقترانيات الشرطية فيصير المحمول في الصغرى او التالي فيها وهو الحد الاصغر
موضوعا في النتيجة والموضوع في الكبرى او المقدم فيها محمولا في النتيجة فلا بد
ولن يكون احد الاكبر الذي يكون موضوعا او تاليا في الكبرى خارجا عن جزئي
الصغرى ونقيضها واحرى ان يجتمعا فيحصل منها النتيجة المطلوبة وبهذا نعلم
انه لا يتالف في هذا الشكل قياس من متصل حملي فانه لابد فيه من اشتراك
بين متصل وحملي في جزء التالي او في جزء المقدم وفي الاستثنائي تكون النتيجة
اما عين التالي اذا استثني عين المقدم او نقيض المقدم اذا استثني نقيض
التالي فليس فيه حد اخر موضع لان يلزم حتى يجتمع المحمول في الصغرى او ما يجري
مجراه مع الموضوع في الكبرى او ما يجري مجراه فيصير النتيجة ومطلوبا فلذلك
لا يتصور ان يحصل منه سوى القياس الاقتراني كسائر الاشكال الاقترانية
اذ كل ما لا يكون المطلوب ولا نقيضه موجودا بالفعل في المقدمات فهو
من القياسات الاقترانية والمنتظم منه قياس الخلف فان قياس الخلف
قياسان احدهما منتظم من شرطية متصلة وحملية ونتيجة شرطية ثم يجعل
هذه النتيجة مقدمة في قياس استثنائي ويستثنى نقيض تاليها فينتج نقيض

المقدم واذا تبين انه ائتلف في هذا الشكل قياس اقتراني من متصل وحملي
والا ائتلف ايضا فيه قياس استثنائي يعلم من ذلك انه لا ينتظم فيه قياس الخلف
ايضا وقد تم ما وعدنا ان ناتي عليه من بيان نتائج هذا الشكل وتعديد
ضروبه وايضاح شروطه واقامة الحجة على صحة قياساته بحمد الله تعالى وسعة
جوده وسبوغ افضاله والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد المصطفى
واصحابه الطاهرين

رسالة في المعاد

رسالة في المعاد



بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبيه محمد وآله
أفاض الله على روح الشيخ الأمين في الدارين أنوار الحكمة وطهر بيعته عن أدناس
الطبيعة وآتاه من البقاء ما يليق بالكتاب السعادة الحقة ولقاه الخير
فيما يأتي ويذر من أمر الدارين ثم وفقني لقضاء حقوقه الجمة وفرائضه الكثيرة
بأفضلها وأشرفه وهو إتاحة الحظ الذي قسم لي من المعرفة وأوسط
قضاء وأعدله وهو إدامة الدعاء الجميل له والثناء الجزيل عليه وأدون
قضاء وأسفله وهو الخدمة بالبدن وتوابع البدن حتى أكون في صورة
من بذل وسعه في واجب عليه وإن لم يقابله بالمستحق منه عن معتكف
على محض التقصير محيل على يديه ووصوله إلى أن أكون في مضيق أسره
وعد وأسبط مقتضى الشبابة عنه وزحزحني إلى خير ما عرف الحدثان
مني وبلغني من حاله وكفايته وتجمل وفراغ قلبه عن الدنيا والآخرة
فعدكاني يتقلى في محل لو ذهبت الحال أو ذهبت الهجر من شبابها وأما منقطع
إليه دون العالم وهو أيضا مخصوص علي دون العالم لا يسعى بعد الانقطاع
إليه أن أصرف عمري إلى بذل مجناه وهو الحكمة ولا أسوء بعد قبوله
إياي بأن يمهلني ويكلني إلى البحث يجري على عادته وأكرمه وأن
يكون عمن هو دوني في حمله على يد ونفعي في مبتغاه من فطري وعقلي
متشبها من إذلال وسوء حال متوخاه من خلاقي ثم لا يكون بعارب الدرج
ملتماسير أو لا سدد مسائي متوها ولا استقلاله عما يحتمل مثل محوزا
ولا مقاربة إياي في كفاية أو دراية أو صيانة أو أمانة أو حسب أو نسب
أو جاه أو وجاهة كابنا ويكون حيث بعد الرجال منبا والحون حسب ذلك

في الحقيقة مثنيا ويكون باسطا فيه حالة كحالة سا سا وسيرة مساماة أكون
له بجميل الدعاء والثناء والشكر كاسيا وعلى الأعداء بسنته الرشيدة
وسيرته الحميدة مع الحظا ويكون سنته جايرا بالجاه العريض والمال
العديد جابرا لجبر مكسور حاله وسد ثلم أسبابه وأكون قد بان أن
أكاد ولهام لا يكون الشيخ الأمين أدام توفيقه ممن يلتبس عليه حال الرجلين
والبون بينهما كبعد المشرقين وهذا كله نفس من مخنوق ونفثة من مصدور
وهو أدام الله سعادته ولي الصفح عن زلة إن وقعت في ذلك بعادته
ونفيس كرمه والآن فلنعد إلى الغرض الذي انفصلنا عنه وهو القول في المعاد
ولنثبت فهرست الفصول المورده في هذه الرسالة مستعينا بالله
ولي الرحمة الفصل الأول في ماهية المعاد الفصل
الثاني في اختلاف الآراء فيه الفصل الثالث في مناقضة الآراء الباطلة
الفصل الرابع في الشيء الذي هو الانية الثابتة من الإنسان والذي هو إذا فرض
موجودا وسائر الأشياء المتصلة بالإنسان معدوما كان الحاصل هو الإنسان
إثباتا وكانت الهوية المعتبرة من الإنسان موجودة وإذا لم يوجد هو
وكانت سائر الأشياء موجودة لم يكن الحاصل والهوية المعتبرة من الإنسان
موجودا الفصل الخامس في ما هذه الهوية المعتبرة من الإنسان
في أن هذا الشيء غير قابل للفساد وأنه جوهر سرمدي الفصل
الحجة في وجوب المعاد الفصل السابع في تعريف أحوال
طبقات الناس بعد الموت وبحسب النشأة الثانية الفصل
الأول في ماهية المعاد أما المعاد في لغة العرب فمشتق من العود
وحقيقته المكان أو الحالة التي كان الشيء فيه فباينه فعاد إليه ثم نقل

الى الحالة او الموضع الذي يصير اليه الانسان بعد الموت. ولما اتفق
ان كان الرأي الاظهر والظن الاغلب ان الشيء الذي يصار اليه بعد الموت
منفصلا عنه قبل الحيوة الاولى فان اكثر الامم على ان الارواح كانت موجودة
قبل الابدان وانها كانت في العالم الذي هو مثال لهذا العالم وان عودها اليه
للسعداء الى الحيز الافضل منه وهو الجنة والعليين وللاشقياء الى الحيز
الاوحش منه وهو الجحيم والسجين وكثير من هؤلاء الاكثرين يرون ان اب
الانسان وامه وردا من ذلك العالم فانتقل منهما نسل يعود اليه وكذا
ولهذا في كتب الاولين وصحف الانبياء المتقدمين الاسرائيليين والخراسيين
شواهد وحجج بل لهذا في كتاب الله المنزل على محمد صلى الله عليه شاهد
واضح وهو قوله يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية
ولا يقال رجوع الا الى حيث منه الورود فعد قليا في المعاد اذ ما هو

الفصل الثاني في اختلاف الاراء بين اهل العالم في المعاد

على طبقتين طبقة وهم الاقلون عددا والاضعفون بصيرة منكرون له
وطبقة وهي السواد الاعظم والاظهرون معرفة وبصيرة معترفون به وبعد
ذلك منهم فرق فرقة يجعلون المعاد للابدان وحدها وفرقة يجعلونه للنفوس
والابدان جميعا فالقايلون بالمعاد للابدان وحدها هم فرقة من اهل الكلام
من العرب يقولون ان البدن وحده هو الحيوان وهو الانسان وحيوته وانسانيته
من خلقتها فيه وهما اعراض والموت هو عدمها فيه او ضدها وفي النشأة
الثانية يخلق في ذلك البدن حيوة وانسانية بعد ما رمت وتفتت ويصير
ذلك الانسان بعينه حيا ثم اختلفوا بعد ذلك وتشعبوا فرقا فقايل ان
الناس بعد ذلك فريقان بر وفاجر فالبر مثاب خلودا والفاجر
و يقولون ان المعاد للنفس ومن البدن ج

معاقب

معاقب خلودا وقايل ان الناس اذ ذلك ثلث فرق مؤمن بر وهو مثاب
خالدا ومؤمن فاسق وما بل انه في مشية الله ان شاء عذبه وان شاء غفر له
ولا يخلد عقابه وقايل انه يعاقب لا محالة ولا يخلد وكافر معاقب خالدا و
قايل ان المعاقب لا يخلد عقابه كان مؤمنا او كان كافرا لكن المثاب مخلد ثوابه
وقايل انه لا المعاقب ولا المثاب خالدان واما القايلون بالمعاد للنفس
والبدن فكلهم يجعلون الحيوة بوجود النفس للبدن والموت بمفارقة النفس
للبدن وترد في النشأة الثانية النفس الى البدن بعينه الا من كان منهم يجعل
النفس روحانيا غير جسم ومنهم من جعل النفس جسما الطف من ساير الاجسام وقايل ان
النفس اذا رد الى البدن كان للمثاب والمعاقب جميعا ثواب وعقوبة
بحسب البدن والنفس جميعا فكان للمثاب لذات بدنية من المحسوسات
ولذات نفسانية من السرور ومشاهدة الملكوت بعين البصيرة والامن
من الالم والعدم وهؤلاء هم المسلمون كافة وكان للمعاقب آلام بدنية من
الحر والبرد والمرض وما يشابهه من اللعنة والخزي والخوف واليأس والغم
وقايل ان اللذات اذ ذلك يكون روحانية فقط وكذلك الالام وهؤلاء
هم النصارى اكثرهم ثم الاختلاف في الخلود واللاخلود قد يوجد في هؤلاء
كالفرق الاولى واما القايلون بالمعاد للنفس ففرق ففرقة تعتقد تجسم
النفس وفرقة تعتقدها جوهرا نورانيا من عالم النور مخالطا للبدن الذي
هو الجوهر المظلم من عالم الظلمة وهؤلاء المجوس والثنوية والمانوية
ومن هذا مذهبهم سعادته خلاص النور من الظلمة وخرقه الافلاك
وخروجه الى عالم النور وشقاوته بقاؤه في العالم المظلم وفرقة ترى
ذلك لها بالكور في الابدان ومنهم اهل التناسخ وفرقة ترى ذلك كلها

بالاحتباس في العالم العنصري والانفعالات عنه وفرقة يرى ذلك باستكمال
جوهرها وخلوصها عن اثار الطبيعة فيها وضد ذلك وهم الحكماء
المتألهون واهل التناسخ فرق فرقة تجوز دخول النفس في جميع الاجساد
النامية نباتية كانت او حيوانية وفرقة تجوز ذلك في الابدان الحيوانية
وفرقة لا تجوز دخول نفس انسانية في نوع غير الانسان اصلا وهم بعد
ذلك فرقتان فرقة توجب التناسخ للنفس الشقية وحدها حتى تستكمل وتسعد
فتخلص عن المادة وفرقة توجب ذلك للنفس جميعا الشقية والسعيدة فللشقية
في ابدان شقية وللسعيدة في ابدان ذوات نعمة وراحة وقال القائلون
بالتناسخ المؤمنون بالكتاب ان معنى قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا
طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم هو انهم مشاركون لنا في نفوسهم بالقوة
وقال فرقة منهم في قوله تعالى حتى يلج الجمل في سم الخياط ان النفس الغير
البرة لا تزال تتردد في بدن الى بدن الطف منه حتى تصفو وتصير بحيث
تحل في بدن دودة صغير جرمها ان تدخل في الابرة بعدما كان في بدن جمل
واما ما يسمع من اوائل الحكماء من رموزهم والغازهم ان كل نفس غير برة فانها تنتقل
من بدن الى بدن شبيه الطباع بالرذيلة الغالبة عليها حتى تتخلص عن المادة فالذي
رذيلته من باب الشهوات ينتقل الى بدن خنزير والذي رذيلته من باب الغضب
الى بدن سبع حتى انه ان كان الرجل رذيلته من باب المعاملة وهو قصار
ماسح في بدن سمك وان كان صيادا ناسخ في بدن النوع الذي يصيده وربما قالوا
ان النفس الغير البرة تعذب في باطن الجنوب والشمال لفرط البرد والحر
وهذه الالغاز بدل من الحكماء امثال ورموز ضربوها لتكون اقرب الى افهام العامة
ويكون ذلك سببا لردعهم عن الرذيلة فانهم اذا خوطبوا بالامر الذي هو
الحقيق وبالسعادة الحقيقية والشقاوة الحقيقية لم تقرروا ذلك اصلا

١٢١

لأجل اهل
بل ارادوها في بادي الراي من الامور المستبعدة جدا ان العالم في المعاد

الفصل الثالث في مناقضة الاراء الباطلة فيه

اما الفرقة
الحاملة المعاد للبدن وحده فالداعي لهم الى ذلك ما ورد به الشرع من بعث
الاموات ثم ظنوا ان الشيء المعتبر من ذات الانسان هو البدن ثم يلحقوا ان
فرط بغضهم للحكماء وعشقهم لمخالفتهم ان انكروا ان يكون للنفس او للروح وجود
اصلا وان الانسان يصير حيا بحيوة تخلق فيها ليس وجوده هو وجود
النفس للبدن لكنه عرض من الاعراض تخلق فيه اما امر الشرع
فمعنى ان نعلم فيه قانون واحد وهو ان الشرع والملة الاتية على
لسان نبي من الانبياء يراد بها خطاب الجمهور كافة ثم من المعلوم
الواضح ان التحقيق الذي ينبغي ان يرجع اليه في صحة التوحيد من
الاقرار بالصانع موحدا مقدسا عن الكم والكيف والاين ومتى والوضع
والتغير حتى يصير الاعتقاد بذاته ذات واحدة لا يمكن فيها شريك
في النوع او يكون لها جزء وجودي كمي او معنوي ولا يمكن ان يكون خارجه
عن العالم ولا داخله ولا حيث الاشارة اليه انه هناك ممتنع القاؤه
الى الجمهور ولو القي هذا على هذه الصورة الى العرب العاربة او
العبرانيين الاجلاف لتسارعوا الى العناد واتفقوا ان الايمان
المدعو اليه ايمان بمعدوم اصلا ولهذا ورد التوراة تشبيها كله ثم لم
يرد في الفرقان من الاشارة الى هذا الامر الاهم شيء ولا اتى بتصريح ما
يحتاج اليه من التوحيد بيان مفصل بل اتى بعضه على سبيل التشبيه
في الظاهر وبعضه تنزيه مطلق عام جدا لا تخصيص ولا تفسير له واما
التشبيه فيه اكثر من ان يحصى ولكن لقوم ان يقبلوه فاذا كان

الامر في التوحيد هذا فكيف فيما هو بعده من الامور الاعتقادية ولبعض
الناس ان يقولوا ان للعرب توسعا في الكلام ومجازا وان الالفاظ
التشبيهية مثل الوجه واليد والاتيان في ظلل من الغمام والمجيء والذهاب
والضحك والحياء والغضب ولكن نحو استعمال وجهة العبارة تدل على
استعمالها مستعارة مجازة وتدل على استعمالها غير مجازة ولا مستعارة
بل محققة والمواضع التي يوردونها حجة في ان العرب تستعمل هذه المعاني
بالاستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة مواضع مثلها يصلح ان
تستعمل على هذا الوجه ولا يقع فيها تلبيس وتدليس واما قوله في ظلل
من الغمام وقوله هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي ربك او يأتي بعض
آيات ربك على القسمة المذكورة وما جرى مجراه فليس مما يذهب الاوهام
فيه البتة على ان العبارة مستعارة او مجازة فان كان أريد فيها ذلك اضمارا
فقد رضي بوقوع الغلط والشبهة والاعتقاد المعوج بالايمان بظاهرها
تصريحا واما قوله يد الله فوق ايديهم وقوله ما فرطت في جنب الله
فهو موضع الاستعارة والمجاز والتوسع في الكلام ولا يشك في ذلك
اثنان من فصحاء العرب ولا يلتبس على ذي معرفة في لغتهم كما يلتبس في
الامثلة الاولى بل كما ان في هذه الامثلة لا تقع شبهة في انها استعارية مجازية
كذلك في تلك لا تقع شبهة في انها ليست استعارية ولا مراد فيها غير
الظاهر ثم هب ان هذه كلها مأخوذة على الاستعارة فأين التوحيد
المشير بالتصريح الى التوحيد المحض الذي يدعو اليه حقيقة هذا الدين
القيم المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة واين الاشارة الى الدقيق
من المعاني المشير الى علم التوحيد مثل انه عالم بالذات او عالم بعلم قادر
بالذات او قادر بالقدرة واحد بالذات على كثرة الاوصاف او قابل لكثرة
معاني عنها بوجه من الوجوه متحيز الذات او منزه عن الجهات

فان لا

المعاد

فانه لا يخلو اما ان يكون هذه المعاني واجب تحققها واتقان المذهب الحق
فيها او يسع الصدوف عنها واغفال البحث والروية فيها فان كان البحث
عنها معفوا عنه وغلط الاعتقاد الواقع فيها غير مؤاخذ به فجل مذهب
هؤلاء القوم المخاطبين بهذه الجملة تكلف وعنه غنية وان كان فرضا محتوما
فواجب ان يكون مما صرح به في الشريعة وليس التصريح المعمى او الملبس
او المقتصر فيه بالاشارة والايماء بل التصريح المستقصى فيه والمنبه عليه
والموفى حق البيان والايضاح والتفهيم والتعريف على معانيه فان
المبرزين المنفقين ايامهم ولياليهم وساعات عمرهم على تمرين اذهانهم وتذكية
افهامهم وترشيح نفوسهم لسرعة الوقوف على المعاني الغامضة يحتاجون في
تفهم هذه المعاني الى فضل ايضاح وشرح عبارة فكيف غتم العبرانيين
واهل الوبر من العرب ولعمري لو كلف الله رسولا من الرسل ان يلقي هذه
الامور الى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم المتعلقة بالمحسوسات الصرفة
اوهامهم ثم سامه ان يكون منجزا منهم الايمان والاجابة غير مهمل فيه او سامه
ان يتولى رياضة نفوس كافة الناس حتى تستعد للوقوف عليها لكلفه
شططا وان يفعل ما ليس في قوة البشر اللهم الا ان يدركهم خاصية الهية
وقوة علوية والهام سماوي فيكون حينئذ وساطة الرسول مستغنى عنها
وتبليغه غير محتاج اليه ثم هب ان الكتاب العربي جاء على لغة العرب وعادة
لسانهم من الاستعارة والمجاز عادته فما قولهم في الكتاب العبراني كله من
اوله الى آخره تشبيه صرف وليس لقائل ان يقول ان ذلك محرف كله و
انى يحرف كلية كتاب منتشر في امم لا يطاق تعديدهم وبلادهم متباينة و
اهواؤهم متباينة منهم يهود ونصارى وهما امتان متعاديتان فظاهر
من هذا كله ان الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون مقربا ما لا

الى افهامهم بالتمثيل والتشبيه ولو كان غير ذلك لما اغنت الشرايع
البته وكيف يكون ظاهر الشرايع حجة في هذا الباب ولو فرضنا الامور
الاخروية روحانية غير جسمية بعيدة عن ادراك بداية الاذهان
وتحقيقها لم يكن سبيل الشرايع في الدعوة اليها والتحذير عنها
متهيئا بالدلالة عليها بل التعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة الى
الافهام فكيف يكون وجود شيء حجة على وجود شيء اخر لو لم يكن الشيء
الاخر على الحالة المفروضة لكان الشيء الاول على حالته فهذا كله هو
الكلام على تعريف من طلب ان يكون خاصا من الناس لا عاما ان ظاهر الشرع
غير محتج به في مثل هذه الابواب ولنرجع الى العقول الصرفة
فنقول ان الانسان ليس انسانا بمادته بل بصورته الموجودة
في مادته وانما يكون الافعال الانسانية صادرة عنه لوجود صورته
في مادته فاذا بطلت صورته عن مادته وعادت مادته ترابا او
شيئا اخر من العناصر فقد بطل ذلك الانسان بعينه ثم اذا خلقت
في تلك المادة بعينها صورة انسانية جديدة حدث منها انسان اخر لا
ذلك الانسان فان الموجود في هذا الثاني من الاول مادته لا صورته ولم
يكن هو ما هو لا محمودا ولا مذموما ولا مستحقا لثواب او عقاب
بمادته بل بصورته وبانه انسان لا بانه تراب فيما الانسان المثاب
والمعاقب ليس هو ذلك الانسان المحسن والمسيء بعينه بل انسان
اخر مشارك له في مادته التي كانت له قبل اذن هذا البعث منافيا
الى ثواب المحسن وعقاب المسيء بل شبيه بعقاب المحسن وثواب غير المسيء
فابعد الاعادة عن الصواب ما هو المعاد من جعل المعاد للبدن
وحده واما من جعل الروح باقية فله ان يجعل منهم من النوار والعقاب

مع

الجسمي

المعاد

الحقيقية لها وهي باقية بعينها فلا يكون تجدد البدن عليها الا تجدد شيء
من الاعراض على جوهر قائم ولكن لا يفهم الانسان اذا تقدم فهم فساد المادة
الموجودة للكائنات التي باشخاص الكائنات الكائنة اذا ابعث او عرف
ان الفعل الالهي ولهذا لا يتبدل عن مجراه المضروب له او عرف ان
السعادة الحقيقية للانسان مفارقتها وجود نفسه في بدنه وان اللذات البدنية
غير اللذات الحقيقية وان تقييد النفس في البدن عقوبة لها او عرف ان
الامور الواردة اثر هذا الموضع في الشرايع اذا اجريت على ظاهرها لزمها
امور محالة شنيعة اما المعرفة الاولى فكشفها عند وضوح الفعل
الالهي الازلي وقد حقق في العالم الطبيعي والالهي واما المعرفة الثانية
فكشفها عند وضوح ان الاول الواجب الذات بريء عن جميع انحاء
التغير والتبدل وان فعله الصادر عن حكمته وارادته مضاهية لارادته
وحكمته الازلية وقد حقق في العلم الالهي واما المعرفة الثالثة فموردها
فقد لاح ايضا واما المعرفة الرابعة فان العالم مطلع عليها بلا اطلاع و
الجاهل طلاحها لا ينكشف له ذلك فلاحظ الربانيات الالهية والشرايع
الحقيقية بعين الاستخفاف وهي مقدسة عن ذلك فاما من اوتي الزكانة
الكاملة ونزه جوهر نفسه عن البدار الى الانكار فلا يستحسنه ظاهر
او يستحسن ما لا يستوضح الغرض المكنون فيه حادثة بنية الشرع اذا ورد
على هذه الصورة اذن بمعالم سير الحكماء وراء ورودها على صورة
مرج الحق او ما يشاكل المألوف والمعروف عليها في الشرايع
المحرفة والمانوية اعلمهم بشرايطها فادها دخولها عن اللذة السابقة
واما المعرفة الخامسة فكشفها عند وضوح بطلان مذهب التناسخ

واثبات امتناع عود الانفس المتخلصة الى الابدان ونحن سنكمل ذلك من ذي
قبل ولكنا لا نخلي هذا الموضع عن نكتة مشار اليها فنقول لا يخلوا
اما ان يكون النفس يعود الى المادة التي فارقتها او الى مادة اخرى
وقد قيل من مذهب المخاطبين بهذه الفصول انهم يرون عودها الى
تلك المادة بعينها فنقول لا يخلوا اما ان يكون تلك المادة هي المادة
التي كانت حاصلة عند الموت او جميع المادة التي فارقته جميع
ايام العمر فان كانت المادة الحاصلة حالة الموت فقط وجب ان يبعث
المجذوم والمصلوم والمقطوع يده وسبل الله على صورته تلك وهذا
قبيح عندهم وان بعث جميع اجزائه التي كانت اجزاء له مدة عمره وجب
من ذلك ان يكون جزء واحد بعينه يبعث يدا او راسا وكبدا او قلبا وذلك
لان الصحيح الثابت ان الاجزاء العضوية انها يتغذى بعضها الى بعض في
الاغتذاء ويتغذى بعضها من فضل بعض ووجب ان يكون الانسان المغتذي
من الناس في البلاد التي يحكى ان يغتذي الناس بالناس اذا اشتد الغذاء الانسان
ان لا يبعث لان جوهره من اجزاء جوهر غيره وتلك الاجزاء تبعث في غيره
او يبعث هو وبضيع اجزاء غيره فلا يبعث فان قالوا ان المبعوث من
اجزائه اجزاؤه التي بها تصح خلقته فلا خلاص فيه لانها غير متعينة في
الاستحقاق ان يكون بعضها مقوما للحيوة وبعضها نافعا غير مقوم
وصار البعث عن ذلك التراب وعن تراب غيره سواء لا فرق فيه.
فقد رفعوا حكم الجدل الذي يراعونه في بعث اعضاء البدن الذي لا يخلوا
للاجزاء المخصصة بالبعث خصوصية تميزها عن غيرها وهو انها في ذلك
الحيوة الاولى كانت مادة الاجزاء المقومة للحيوة فيكون القول بعد ذلك
ان هو تحكم لا فائدة فيه ولا جدوى توجب لها حوزة اعني تخصيص بعض الاجزاء
ملمت

المشابه

المشابه بالبعث دون بعض هو القول بتخصيص عدم معنى كان سببا
في استحقاق شيء لمعنى دون غيره وحالة العدم المكان والممكن الكون
الغير في المادة القابلة لها واحدة وانا اذا تاملت وتدبرت
ظهر لك ان الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المستحيلة
وقد احترث فيها وزرع ويكون منها الاغذية وبعد الاغذية جثث
اخرى فانى يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتين انسانيتين في
وقتين اليهما جميعا في وقت واحد بلا قسمة فان قال قائل انه يبعث
للنفس بدن من اي تراب اتفق وهواء ونار وارض وليس من شرطه
ان يكون الاشخاص الموجودة في الحيوة الاولى بعينها فهو بعينه
القول بالتناسخ الصراح والقول الاول انما هو القول
بالتناسخ الا انه مصور في صورة اخرى بالحيلة الغولية واما
بالحقيقة فلا فرق بين المادتين في العمر من التناسخ اذ كل مادة
كانت فيه صورة انسانية فقدت والاخرى لم تكن فيها والان
لبست اعني في وقت النشور بعينها عند النشاة الثانية فان
كان رد الروح الى احدى المادتين تناسخا فكذلك في المادة الاخرى
اذ البدن الانساني الثاني ليس هو البدن الانساني الاول بعينه
ورد الروح في بدن غير البدن الاول ليس هو التناسخ فان احبوا ان
لا يسموا باسم التناسخ البدن الغير المشارك للبدن الاول في الاعادة
الواخرة بالعدد فليفعلوا ذلك ولكن المعنى فيها واحد عند محصلي الملة
واضعف العاقلين بهذا القول النصارى في ايضاح هذا ان الشريعة
الخاتمة على لسان محمد النبي عليه السلام جاءت افضل ما يمكن ان يجيء
عليها الشرائع واكملها ولهذا صلح ان يكون خاتم الشرائع واخر
ب

الملل ولولا أن الشأن في تعريف كمال هذه الشريعة وفضيلتها وقصور
الشرائع المتقدمة عن شأوها أجل من أن يجعل حشوا في غرض غيره
لأحدث عنه لكن الذي يحتاج إليه من جملة ذلك تعريف فضيلة مذهبها
في أمر المعاد وهو أنا قد بينا أن الشريعة أعظم قصدها الجزء
العملي من أفعال الإنسان حتى يفعل الخير كل واحد في نفسه وفيمن يشركه
في نوعه ويشركه في جنسه وأما المقدار الذي يخوض فيها الكلام الشرعي
من أمر المبادئ فالدعوة المجملة إلى وجود الصانع ووحدانيته وحكمته وعدله
وبراءته عن صفات الملحقة به النقص ووجود الملائكة والأخبار من العلية
الإلهية بالجملة دون التفصيل وهو وصفها بما يستحسن عند الجمهور وتصوير
الملائكة صورة تتخيلها الجمهور دون المعاني العقلية المحضة والسماء الروحانية
الجثمانية التي لا تتخيل إليها عقول دون عقول الحكماء من حث الجمهور
وترهيبهم بالبشارة بالثواب والإنذار بالعقاب وتصوير السعادة
الثوابية لا بالصورة الإلهية الجليلة الفائقة التي هي عليها بل بالصورة
المفهومة والمستحسنة لديهم من نيل اللذة والراحة وتصوير الشقاوة
على مقابلة ذلك وتقسيم اللذة إلى المبصر والمسموع والمشموم و
الملموس والمطعوم والنكاحية وإشباع في أسباب كل واحد منها من
حور عين وولدان مخلدين وفاكهة مما يشتهون وكأس لا يصدعون
عنها ولا ينزفون وجنات تجري تحتها الأنهار من لبن وعسل وخمر وماء
زلال وسرر وأرائك وخيام وقباب وفرش من سندس وإستبرق
وعرضها عرض السموات والأرض وما جرى مجرى ذلك لنفي الراحة
إلى الخلود والأحزان والمخاوف والدوام على الفرح والنشاط و
الحكم ذلك بتكملة زيارة إله العالم وكشف الحجب عنه لهم والزلفى

س

ذلك قوم فإنه شيء يحيا به بحكم الدعاء للسواد الأعظم عليه وبوادر
الإجابة منه فإن العام من البشر إذا دعوا إلى الخير والعدل الإنسانيين
لكانهم دعوا إلى أمر هو خلاف طباعهم البشرية وقد حركات نفوسهم
الحيوانية الغالبة على النفس النطقية في بصيرتها كأنها معدومة أصلا أو
معدومة الفعل والسلطان البتة لم يجيبوا إليه إلا قهرا أو رغبا
ولم يمتنع أن يطيع واحد من البشر بإيجاح ما فيه شركا حسبه من التحيي
والرضى الدماوي ما يلحق به هذا الغرض ولا بد من تقرير ما أعد للمحسنين
والمسيئين من ذلك عندهم في الدار الآخرة بقول من له الخلق والأمر تعالى
جده وتصوير ذلك بتصوير يعقلونها ويتخيلونها أما المحسن فأمور يعدونها
وأما المسيء فما ضاد ذلك من السعير والزمهرير والزبانية والسلاسل
والأغلال وأكل الصديد والضريع وترصيع مقامع الحديد أنا هم وتبديل
جلودها غير جلودهم بالتي أكلتها النار حتى لا ينتهي عقابهم فإنه إذا لم يمثل لهم
الثواب والعقاب الحسي البعيد بأذكى لهم وبدونه لم يرغبوا ولم
يرهبوا ثم بعث أبدانهم ولم يستحقوا الأمرين فوجب في حكم السياسة
الشرعية تقرير أمر البعث والحساب والثواب والعقاب على هذه
الوجوه وقد بلغ صاحب شريعتنا في جميع ذلك مبلغا لا يمكن أن يزاد
عليه فيه البتة وأما الذي يجد النصارى من أمر بعث الأبدان ثم
خلوها في الدار الآخرة عن المطعم والملبس والمنكح فهو أرذل ما
يذهب الأوهام في أمر المعاد وذلك أنه إن كان السبب في البعث هو
أن الإنسان هو البدن أو أن البدن شريك النفس في الأعمال الحسنة
والسيئة فينبغي أن يبعث بهذا الغول بعينه إن أوجب ذلك فإنه

يوجب ان يثاب البدن ويعاقب بالثواب والعقاب الذي الجمهور عند
العالم فان كان الثواب والعقاب روحانيا فما الغرض في الحكم ببعث الجسد ثم ما
ذلك الا الثواب الروحاني والعقاب الروحاني وكيف صدق ذلك لهم حتى يرغبوا
ويرهبوا الا انه لم يجوز لهم منه شيء غير انهم يكونون في الآخرة كالملائكة ولو
صور من امر الروحانية زيادة على هذا الظاهر في تفهيمه وتفهيمه غير الذي
قيل لهم على ان ما يتخيله الجمهور من امر الملائكة وان لم يتجاسروا ان
ان ينطقوا به هو انهم اشقياء لا لذة ولا راحة لهم اذ لا يأكلون ولا يشربون
ولا ينكحون ويسبحون ويعبدون آناء الليل والنهار لا يفترون ثم لا يشاؤون آخر
الامر والذي يتحصل من هذا في نفوس الجمهور والعامة وان حملوا انفسهم
على اعتقاد خلافه كرها وطاعة للشريعة هو انهم معذبون لان السعادة
الحقيقية واللذة الروحانية غير مفهومة عندهم اصلا وكلما لها لا خطر
اذهانهم وجودا ان عرف لها طائفة منهم قوم

الفصل الآخر

في مناقضة القائلين بالتناسخ ويحتجون هؤلاء بقولهم ان النفوس قد صح من
امرها انها جواهر مفارقة للمادة وصح من امرها انها تفارق البدن بعد
الموت وصح ان الابدان الكائنة غير متناهية فلا يخلو اما ان تكون النفوس
متناهية او تكون غير متناهية فان كانت النفوس الموجودة الان مفارقة
للابدان غير متناهية وجد ما لا نهاية بالفعل وهذا محال ولو كانت
متناهية وابدانها غير متناهية لم يكن بد من التناسخ وكرورها في الابدان
قالوا فان كانت النفوس موجودة قبل الابدان على ما هو الرأي الاصح وجود
التناسخ ظاهر ثم اكثر الآراء على وجود النفس قبل البدن وكيف لا يكون كذلك
وهي ان كانت موجودة عند وجود البدن على مزاجه فهو من الهيئات

المتعلقة بالبدن والصور المادية والهيئات المادية محال ان تفارق في حال
من الاحوال وذلك لانها اما ان تحول جواهرها وهياتها عند المفارقة فلا
يكون هي بعينها المادية الاولى او تكون المادية الاولى فسدت ولم يبق منها
شيء ومحال ان تكون المادية الاولى مركبة من صورة ومادة في جوهرها فهي تكون
النفس لا محالة تلك المادة والمادة ثابتة فيلزم ان يكون مادتها مادة غير
المادة التي قبلت بالاضافة اليها انها مادية ويلزم ان يكون تلك المادة من
مجموعات المادة الاولى ويكون السؤال فيها ثابتا بعينه واما ان تحول
اعراضها ويكون ماهيتها ثابتة في الحالين فيكون مقارنة المادة عارضة
لها لا انها في جوهرها قائمة في المادة بل هي في جوهرها مستغنية عن المادة
وهو عرض قائمة في المادة بجوهرها هذا خلف ثم اذ هو جوهرها جوهر
لا في مادة فمحال ان يعرض لها ملابسة المادة لانها في جوهرها وحدة
محضة لا كمية لها ولا مقدار ولا امكان ان تقبل التجزي وكل ما في الجسم فانه
من جهة يحتمل التجزي وان يصير متحركا بتحرك الجسم الا الاحوال المتعلقة بنهايات
الجسم كالاشكال والامور المتعلقة باجتماعات اجزاء الجسم كالخلق و
الصور التركيبية وان يكون النفس ان كانت صورة مفارقة في حال من هذه
الجملة فان هذه ابعد الصور عن ان تفارق في الوجود وان لم تقدم المقدمات
المفارقات بعد اتحاد ذوي ارسطوطاليس حكماهم فما بعد الطبيعة فبين ان
النفس اذا كانت في حال تفارق المادة وتلبس من الهيئات المتعلقة بالمزاج
البدني والمقترنة في المادة وتلبس ما يحدث بحدوث البدن واذا كانت النفوس
موجودة قبل الابدان وجب ان يكون لها في الوجود السابق على الابدان حدود
تحد بها والابدان غير محدودة فالتناسخ اذن واجب قالوا وليت شعري لم ذهب
النفس التي كانت مفارقة للمادة ثم قارنت المادة ثم فارقت المفارقة تلك.

ولم يجد او لم يجر في مادة اخرى اذا فارقت النفس المادة الاولى او عادت
بحالها كانت فانه ان كان السبب في المقارنة طبيعة النفس فالطبيعة ثابتة في
الحالة الثانية وان كان السبب فيها تهيؤ مزاج بدني يقصد النفس كالشبكة
للطاير فجاير ممكن ان يقصدها مزاج انساني يشاكل لذلك المزاج ويقارن
له فليس الذي يتعلق بالنفس المزاج لا يحتمل المعاودة فان النفس
الواحدة يتعلق بها بدن واحد يختلف المزاج في اسنان مختلفة واغذية
مختلفة وعلى انه ان كان ذلك مما لا يحتمل المعاودة فوجود مثله من الممكن وان
كان السبب في المقارنة هيئة من هيئات الفلك في دورانه فعود تلك الهيئة
من الممكن على الواجب وان كان السبب عند الله عز وجل والملائكة فهم
باقون فيبقى ان يعود النفس لمقارنة الى البدن ممكن والممكن في الازلية واجب
وزاد القائلون بتناسخ النفوس الناقصة ان كان السبب فيه طلبه للكمال
بتوسط الالات البدنية كما قال حكيم اليونانيين ان النفس هبطت [illegible]
وكما قال الاخر انها اذنبت ذنبا فعوقبت بحبسها في البدن او هربت
الى البدن هذا ايضا جار لها في حال مفارقتها للبدن ناقصة كما كانت
فالاولى واجب ان كان طبعها الداعي لها الى الاستكمال موجودا
معها وانما تشغلها وتغمرها الحواس والبدن والقوى الشهوانية و
العضبية المتسلطة عليه فيه فلا تشعر بنقصها ولا تتحرك لطلب كمالها
وما الفائدة في بقائها بعد خروجها من البدن ناقصة معطلة وقد قالوا ان
المعطل لا وجود له في الطبيعة قالوا و[illegible] في جرمه
ان النفس لا تناسخ لانها لو تناسخت كان مدة وجودها من البدنين معطلا
ولا معطل في الطبيعة فهذا يمنع ان يكون النفس في مدة مباينته معطلا
ويوجب ان تبقى معطلا مدة مباينة لها والجسم لا فرق له انه يحتاج من البدن
حسب الكيفية الاشبه بالاجسام اذا تخلص عن البدن دفعة واحدة بل بعد

حيا فلا يكون هذا الجسم معطلا وما معنى هذا الجسم اللطيف لطافته بانه
منشف او متحلل لنفي وكيف ما كان فهو جسم طبعي لا محالة حامل للنفس
فهو حيوان ليس بناطق ولا ناطق وهذا خلف فهذه جملة ما يحتج به
القائلون بالتناسخ على الاشتراك والقائلون بتناسخ النفس في كافة
انواع الحيوان يحتجون بان النفس اذا اقتدرت على كيفية [illegible] مثل
بدن الانسان فهي قادرة على تهيئة مساكن لها دونه وان كان ذلك
بتدبير الكل او بتدبير سماوي فالابدان الانسانية والحيوانية بتدبير
الانسانية داخلة في ذلك التدبير والتقدير ولا يمتنع ان تسلك النفس
في الابدان الغير الانسانية اما في القسم الاول وهو ما اذا كانت النفس
لها خلق من اخلاق الحيوان الغير الناطق ولم يكن لها الفضيلة الانسانية
وكان قادرا على ان يكون بدن غير الانسان على ما قلنا ان يكون بدن النوع
الشبيه به في الخلق ان كان غضبيا فبدن سبع وان كان شهوانيا فبدن
بهيمة كالخنزير وما اشبهه بحسب مشاكلته له في الخلق فيسكنه واما
في القسم الثاني فان ما يعاقب به النفس الدنية التي استحقت النكال
حبسها في ابدان ممتحنة بالمشقة مبتلاة بالخوف والرهبة وقال المعترفون
منهم بالشريعة ان الله تعالى قال في محكم كتابه وما من دابة في الارض ولا طائر
يطير بجناحيه الا امم امثالكم وظاهر الكلام الجزم بان الحيوانات الغير
الناطقة امثالنا وليسوا امثالنا بالفعل فهي امثالنا بالقوة ونحن ايضا
امثالها بالقوة ويجادلهم شركاؤهم في جملة التناسخ ويخالفهم في جواز
تناسخ النفس الناس في ابدان غير الناس ان النفس صورة وكمال للبدن

الا انها من شانها ان تفارق والانواع المحصلة لا تتفق في الصورة الفصلية بالكلية
البتة وهذا امر اورده ارسطوطاليس في كتاب النفس اذ قال انه
قال ان نفس الانسان يدخل بدن غير الانسان فكانه جعل صنعة الزمر
جايزة لان تدخل في آلة النجر وهذا حق لازم ووجه لزومه ان الانسان
ليس يصير انسانا لشكله ولا تخطيطه ولا بقوى الطبيعة وحدها بل بالنفس
انسانيته نفسه وهو مبدأ فصله الاخير المقوم لنوعه فمحال ان يشرك
فيه غير نوعه ويفارقه بامور بعده ليست تعقل بالعوارض فلان
لا يشارك الانسان في نفسه غير الحيوانات واذ كنا قد عرفنا حجج القائلين
بالتناسخ في احوالهم فانهم ما لهم واما موقوفون على موضع الدليل من كلامهم
وهو فرضهم النفوس موجودة قبل الابدان ثم في احتجاجهم له لذلك ان
ما حدث بحدوث المزاج فهو صورة مادية وهذا غير اولي واذا بيع على
الاطلاق فمعناه ذايع عند قوم مخصوصين ثم ليس يوافق ان يكون وجودها
بعد مفارقة البدن كوجودها قبله فمعناه قبله لم يعرض له علة من علل
منع الدخول في الابدان وعرض له ذلك عند وجوده في البدن واذا
فسدت هذه المقدمات ثم تصح القياسات التي بنوه على سليمها لكنا
نبين بيانا برهانيا انه ليس يمكن ان تعود النفس بعد الموت الى البدن البتة بان
نقول انه لا يخلو اما ان يكون وجود النفس في البدن على سبيل مقارنة
النفس للبدن بعد وجوده كانها طارئة عنه او يكون على سبيل حدوثه عند
حدوث البدن بان يكون مزاج البدن موجبا لحدوثها عن العلل الفاعلة او
يكون ذلك على سبيل الاتفاق والبخت فمعلوم انه لا يمكن ان تكون النفوس
موجودة قبل الابدان لان النفوس الانسانية واحدة بالنوع واحدة

في المادية فان وجدت مفارقة للمادة الجسمانية فاما ان يكون منها كثرة او
يكون النفوس كلها نفسا واحدة فان كانت منها كثرة وهي في المعنى واحدة
فهي متكثرة لا في المعنى بل بالمادة المتكثرة التي يتكثر لتكثرها المعنى فلها اذن
مواد مختلفة فاما ان يكون موادها روحانية فيكون السؤال في تكثر تلك
المواد الروحانية المعنوية هل السؤال الاول جسمانية متكممة تقبل التكثر
بالقسمة الكمية وان لم تقبله بالقسمة المعنوية والاجل تقسم على جامعة
مفرقة فهي في الاجسام او كانت اجساما وقد فرضت مفارقة للاجسام
ثم لم يكن بينها القسمة هذا خلف وان كانت النفوس كلها نفسا واحدة فنفس
زيد وعمرو واحدة بالعدد هذا خلف وكذلك القول في نفوس غير الانسان
فليست النفوس اذن موجودة قبل الابدان البتة بل هي حادثة مع
الابدان ولن يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاتفاق والبخت لانه قد بين في
كتب الفلسفة ان الامور الطبيعية ليست بالاتفاقية لان الاتفاقية هي
الاقلية والطبيعية اما اكثرية واما دائمة فاذن الحق ان النفس حادثة
مع حدوث المزاج البدني بان المزاج البدني سبب وعلة لان يصير البدن
قابلا للنفس والعقل الكلي سبب من الاسباب المفارقة جوهر النفس
الذي يستكمل به نوع ذلك البدن بان يكون شان ذلك السبب المفارق
ان يفيض وجود النفس مهما تهيأ مزاج يصير به البدن متعلقا بتلك النفس
نوعا من التعلق ليس بان ينطبع فيه النفس انطباع الصورة المادية
في مادتها بل ان يستعمله المتعلق عليه ويعرف بتدبيره الفعلي وحده
واما التعقل فهو فعله في جوهره وذاته لا حاجة له في وجوده عنه الى شيء
غيره بل يحتاج في مبادئ وجوده الى الخارجات عنه وهذا قد شرح عن غرره
في عدة كتب واذا تقرر ان النفس وحدوث المزاج معا فمعنى انه محال

يحدث المزاج يجب معه وجود نفس حادثة اذ ليس ذلك لها اتفاقا الا بالعرض
بل امر يلزمه بالضرورة فاذا حدث مزاج بدني وحدث معه نفس متعلقة به
التعلق المذكور محال ان يقال بالتناسخ ان الحيوان الواحد نفسه واحدة و
اذا قيل بالتناسخ وجب وجود نفسين في بدن واحد النفس الحادثة بحدوث
البدن والنفس المتناسخة كل واحد منهما نفس كاملة واحدة مع الاخرى
بالنوع واذ ليس وجود النفس في البدن الا من جهة انحصار فعلها المتعدي
عليه وانما يكون حاما في البدن فعل نفس واحدة لا يكون الحيوان وكانه بالجملة
له عند نفسه شيء مخالف لشيء يعلم انه حيوانيه بل احد له يشهد ان
كاهل الانسان وسائر الحيوانات واحد وباطنه المشعور به واحد ليس الا
ما سلف مخالفين فكما هو ان النفسين لا يكونان معا في بدن لان التناسخ غير هذه
المشعور به وغير هذه التي تفعل افاعيلها فلا يكون لها تعلق بالبدن لان التعلق
هو هذا فلا يكون لها وجود في البدن فثبت من هذا ان كل نفس ان تبعثه تحدث
مع حدوث مزاج وانه ليس لنفس بدن كما بيناه قبله لا بعد مفارقة ابدان قبله
والاجلاف ذكروا ان المعنى في التناسخ الذي يذكره اجله مثل افلاطون والى
فيثاغورس رمز عندك كلام ناموسي والغرض منه اشارة الى الحالات الرديئة
التي للنفوس بعد الابدان اذا كانت النفوس شريرة فاجرة فيتعذب بها
ويكون كانها تعود في الابدان ان وجودها في الابدان لم يكن لمخالطة ومجاورة
وانطباع في المادة بل تأثرها عن القوى البدنية وانحصار فعلها على
البدن وهذان المعنيان كانا مانعي النفس عن الاستكمال الذي يخصها والتعلق
الذي لها في جوهرها والشعور باللذة التي تخصها والشهوة التي لها
في نفس جوهرها اذا وجد ادراكها وهو الاثر الثابت في النفس عن القوى البدنية
بعد فراق البدن فكانه في البدن وان الابدان الرديئة انما شبهوا به لكيفية
واما خسته بعينه فكان الابدان المسكية بالنفس حينئذ ان تكون [illegible]
المتكلفه

المعاد

تبعه فكانهم قالوا ان النفس الشريرة الفاجرة تحصل بعد الموت في ابدان
هذه الحيوانات الرديئة سبعية وبهيمية واقول ان اكثر ما يعتمد عليه
التناسخ
في تثبيته من سمعت منه انها حكايات واخبار محكية عن افلاطون وبزرجمهر
عن ارسطاطاليس بحث في مثلها الا ان مثل هذا الدعوى التي تقدح خطبته ما دامت
ان يكون المعاد للبدن وحده ويبطل ان يكون للنفس والبدن جميعا ويبطل
ان يكون على سبيل التناسخ فالمعاد اذن للنفس وحدها على ما تقرر بعد ان
للنفس
كان المعاد موجودا وذلك ما اردنا تبيينه

الفصل الرابع

في الانية الباقية من الانسان

الانسان اذا اراد ان
يتامل في الشي الذي لاجله يقال له هو ويقول لنفسه انا تخيل انه ذلك كله
وجسده ثم اذا افكر او نظر ان يده ورجله واضلاعه وسائر اعضائه الظاهرة
لو لم تكن له ما بانه ثم يتخيل ذلك المعنى الذي اليه يشير منه حرف انا هو هو
فهذه الاجزاء ليست غير داخلة في هذا المعنى منه حتى يبلغ الى الاعضاء الباطنة
كالدماغ والقلب والكبد وما جرى مجراها فلكثير منها عند مفارقتها لا
تبطل هذه الحقيقة منه دفعة بل عسى بعد مدة قليلة او كثيرة وينفي
القلب والدماغ اما الدماغ فقد يحتمل ان يفارقه جزء منه ويكون ذلك المعنى
باقيا معه واما القلب فلا يتمكن ذلك فيه من الوجود ولكن في الوهم انه قد
يعلم الانسان ان ابنيته التي يتكلم عليها موجودة ويجوز ان لا يعلم جديد
ان له قلبا وانه كيف هو وما هو وانه هو وكثير من الناس هم لم يعرف القلب
به ويعتقده شيئا كالاذن ولكنه المعدة ومن المحال ان يكون الشيء واحدا
يعلم ويجهل معا او جزء من ذلك الواحد داخلا في حقيقته التي له ثم يعلم
يكون
ذلك الواحد دونه فقد تقرر ان هذا صح ان البدن بالكلية غير داخل في
المعنى المعتبر من الانسان بل عسى يكون محالا او مفقودا او مثلنا على انه غيره

وخارج الذات عنه الا ان الانسان الفه وكثر احساسه له واشكل العادة
حتى ظن انه هو فيشق عليه مفارقته اذ قد يشق عليه مفارقة كثير من الخارج
عنه على سبيل الالف واما في التحقيق فان الانسان او الشيء المعبر من الانسان
الذي هو الواقع معنى انا منه هو ذاته الحقيقية وهو الشيء الذي يعلم منه انه
هو هو النفس جزوه واما موته وسوقه الشر والخير الواصلين الى
الخارجات عنه لا بالحقيقة بل لاجل ما شركه فيه من الغم والالم او الفرح والبهجة
وما له عليه من الشفقة والبغضاء والالفة والعادة فالخيرات والشرور الواصلة
الى البدن هو من القسم الثاني ومن هذا ان معنى ما يقوله الانسان انه يصيبني خيرا
او شرا بالحقيقة هو ما يصيب نفسه وحده اذ الجزء من هذا الشخص الذي هو غير
البدن نفسه والخيرات والشرور الواصلة الى بدنه هي خارجة عنه وانما شركها
معها على السبيل المذكور فاذا توهم الانسان انه بعد الاثنية منه قد تجرد عن
هذه التوابع البدنية وفقد انواعا من اللذة والالم كانت له بالشركة مع البدن
فكانما تخص فقد اللذات الموجودة في الغاية واذا كانت اللذات والالام خاصة
كان جسد الملتذ والمتالم بالحقيقة وهذا انه في المعاد الا انه استيلاء بدنه على
نفسه وتخيل بدنه انه هويته لنفس الانسان نفسه فظن عند [illegible]
انه هو فقط خيراته وشروره انها خيرات ذاته وشرور
ذاته وظن انه اذا خلى عن تلك الخيرات والشرور فقد خلا عن
الخير والشر بالاطلاق فيظن انه لا سعادة له اذا لم يكن له اللذة
الجسمانية ولا شقاوة له اذا لم يكن له الالم الجسماني ولم يمكن اخرج
هذا عن اوهام الناس دفعة وفي اول الخطاب فاضطر
واضعو الشرائع من الترغيب في الثواب والترهيب بالعقاب
الى ان قالوا ان السعادة الاخروية باللذة الحسية والشقاوة
الاخروية بالالم الحسي والغرض في هذا الفصل هو تنزيه النفوس

بمراف دهذا الخاطر المذكور اياها وتصور الوهم فيهم انهم اذا لم يكونوا
في الدار الاخرة اجساما على هذه الصورة وفقدوا ابدانهم فقد
انتقلوا اشياء اخرى وليسوا هم باعيانهم المثابين والمعاقبين واذا لم
يكن لهم شيء من اللذات الحسية والالام الحسية فاي مرغوب فيه او مهروب
عنه في الدار الاخرة فكان الثواب والعقاب ليسا لنحن البشر بل
جزافا كانه يداوى كل ما وحده بعقاب وثواب وهل يكون لنا ذلك
ثواب وعقاب فان هذا الكلام مما يعم تضليله للنفوس فاذا قررنا
انا نحن انا نحن نفوسنا وصححنا ان نفوسنا باقية بعد ابداننا ظهر من
ذلك انا في الحياة الاخرة لا نكون انتقلنا اشياء اخرى بل نكون تجردنا ثم
فسنا من الخارجات عنا فنحن في الحالين جميعا نحن باعياننا لا انتقلنا
اشياء غير ما نحن الان هو وانا قبل جزءا مما نحن الان فقط ٥

الفصل الخامس في اثبات استغناء النفس في القوام
عن البدن ٥ في وجوه من كتب ما بان جوهر به النفس وخاصة من شرحها
لكتاب ارسطوطاليس في النفس واما الذي نقتصر عليه من ذلك في هذا
الكتاب فهو ان نبرهن ان النفس الانسانية التي هي المسماة بالناطقة
ليست منطبعة في المادة والقائمة بالجسم من وجوه احدها انه لا
يمكن ان يكون الجسم من الاجسام قوة غير متناهية البتة ولا يمكن ان يكون
قوة غير متناهية موجودة في جسم ان كل جسم [illegible] للتجزي فالقوة قابلة
للتجزي ضرورة فمعنى كل واحد من تلك الاجزاء اما ان يكون متناهيا من جملة
الغير المتناهي الذي يقدر عليه الكل فيكون مجموعها متناهيا وذلك يقابل
قوة الكل فالكل يقدر على مثله فهذا خلف واما ان يكون كل جزء او جزء ما

لتقوى على جميع ما يقوى عليه الكل وهذا ممتنع لان قوة الكل اشد من
قوة الجزء ومقوياته اكثر فبين انه لا يمكن ان يكون قوة غير متناهية في
جسم البتة ولا سيما قد بين ان كل جسم متناه فحركته من النفس غير متناه
القوة لان ما يقوى عليه من التصورات العقلية غير متناهية من ان الآن
بعض المعقولات هي الامور الرياضية وهي غير متناهية وكم كم كثير
من الامور الطبيعية والمعاني الالهية وقوة النفس على كل واحد من تلك
الغير المتناهية قوة واحدة فبين ان النفس لا يمكن ان يكون جسما او في جسم
فيكون قوته في جسم والممكن ايضا ان يكون في شيء غير متجزئ من لواحق الجسم اما
الجزء الذي لا يتجزى فقد فرغ منه في كتب المهندسين والطبيعيين واما
النقطة فانها بالنسبة مما يمكن ان يقال انها تقبل نوعا من المزاج عند اجتماع
العناصر فيصير متهيئة لقبول النفس اذ قيل ان وجود النفس في البدن
على نظر الكيفيات والامزجة في غير منقسم بل لا تلحقه من المزاج شيء اليه غير
اضافة مجردة موهومة لبسيط المعاني الوجودية الثابتة وهي ان يكون جزء من
جزء من العناصر للتوسط من ذلك الجسم الذي فيه النفس وكانه طرف الجسم
بالحقيقة محمولة كطرف بالعرض لمحمول الجسم تكلم بكلية الجسم هذا على ان النقطة
لها وضع ما ولا وضع للنفس بالذات ولا بالعرض اعني كالسواد والحرارة
من جهة ذلك الجسم الذي هو فيه وله وضع برهان ذلك ان المعاني المعقولة
لا اوضاع لها لانها ان كانت ذات وضع فلا يخلو اما ان يكون الوضع الذي هو
الاشارة اليه في جهة او نسبة لاجزائه بعضها الى البعض في الجهات والنقطة
ذات وضع بالمعنى المتقدم وليست ذات وضع بالمعنى الثاني فان كانت
الصور المعقولة ذات وضع كما للنقطة فهي بعوض جهات الاشياء اما بالذات
كما للابعاد واما بالعرض كما لمحمولات الابعاد فكل صورة معقولة معانه

الا

الذات اي مجردة عن المادة كان لها حد من جهة الوضع في الشكل والعظم و
الصغر لانه قد تبين ان كل ذي وضع فله مقدار محدود والانسان المعقول
هو بعينه المعنى الذي لا يختلف فيه احد من الناس وهو مجرد حد الانسان
فاذا كان هذا المعنى هو الانسان المعقول وهو واحد معلوم وجب ان
يكون ذلك الحد المقداري المعقول مقابلا لحد مقداري موجود فوجب ان
يكون مقادير اشخاص الناس كلهم في العظم والصغر واحدا وهذا خلف
ولذلك وجب ان يكون احد الخلقين الداخلة في الوضع واحدة وهذا محال
فبين انه لا وضع للصورة العقلية وهذا البرهان ليس قيامه على مجرد امتناع
فرض الصورة المعقولة في النقطة فقط بل وعلى امتناع ذلك في الجسم وكل
ذي وضع من ذوات المقادير وتبين من هذا ان النفس مفارقة للمادة بالذات
وغير داخلة في الاشارات وتعيين الجهات والامكنة البتة واما الصور
المحسوسة فلما كان ذوات اوضاع لم تكن كلية وكانت بعض مقادير المنطبعات
منها في الالات مقابلة لمقاديرها في ذوات المحسوسات مثال ذلك ان الشيء
المحسوس اذا انطبعت صورته في الرطوبة الجليدية فعاينت مشاهد وانه وضع
وبعد ان صار ما ينطبع فيها ما دونها في المقدار صورة اصغر من تلك اذا كان في
ذلك البعد بعينه ولما فوقها اكبر ولكل حد من الخارجة حد من الداخلة ولو كانت
الصور النفسانية ذوات وضع وجب ان يكون للامور المفارقة اوضاع
مقابلة للمعقول منها اذ ليس لتلك الا وجود واحد فقط وهو الوجود
المعقول ولا يلزم عكس هذا القول اعني ان لا يكون للامور المحسوسة اوضاع
تقابل المعقول منها اذ كل محسوس فله وجودان وجود هو به محسوس
وذلك غير معقول فلا وجد له الوجود هو وجوده ذو الوضع ووجود هو به
معقول وهو وجوده الذي لا وضع له فحق ان الصور المعقولة من المحسوسات
مقابلة وجودها الخالي عن الوضع ومما يحقق ويبين ان النفس باقية بذاته

لا في مادة لأنها لا تخلو إما أن يكون فعلها العقلي بذاتها وحدها لا حاجة لها في
الفعل إلى شيء غير ذاتها أو هي آلة له أو يكون فعلها أعني التعقل بآلة و
بالجسم الذي هي فيه فإن كان فعلها ذلك بذاتها فلها قوام ووجود
منفرد بذاته لأنه إذا لم يكن له ذات منفردة فليس له فعل منفك عن الذات
المنفرد لأن الفعل بعد الذات فإذا كانت الذات بالحد مفارقة جاز أن يكون
الفعل بالحد مفارقا دون الوجود ولو كان الفعل بالوجود مفارقا فقد
وجدت الذات أولا بالوجود مفارقة ولا يمكن أن يكون الذات بالحد دون الوجود
مفارقا والفعل بالحد والوجود جميعا مفارقا وليس لقائل أن يعترض على هذا
بالطبيعة فيقول إنها صورة مادية وهي مع ذلك تحرك جاذبها أو تسود فعلها
وهو التحريك مفارقا لأن التحريك لها وحدها ويصدر عنها وحدها بلا مادة
التحرك فقط فالجواب عن هذا أن فعل الطبيعة هو التحريك وهو غير
مفارق لأن ذات الحركة موجودة في المادة والتحريك هو الحركة بالذات
وإن اختلفا بالإضافة والتحريك ليس ذاته الوجود بلا إضافة موجودا
فإنما يستند وإن المحرك يلزمه المتحرك فقد تبين هذا في السماع على أن نفس الطبيعة
هو الفعل أعني قوة يلزمها الفعل ثم هي منطبعة في المادة فالمادة تنفعل
عنها لوجودها منها أن وجودها بالفعل وجوهرها ذلك فالإضافة للفعل
إليها أمر جوهري حيث يوجد جوهرها يوجد فعلها وليس كلامنا فيما
يجري هذا المجرى بل فيما ليس فعله ذاته بل أمر تابع غير ضروري لذاته جاز ذلك
حيث ذاته قبل الفعل فلا يحتاج أن يقوم ذاته أولا ثم يعرض له الفعل
فيكون عروض الفعل ودوامه مستغنيا عن الآلة والمادة موجبا لقوام ذاته
متوحدا منفردا قبل الفعل وإما الشركة يوجد ذاته ولا فعل ثم يوجد
عن ذاته الفعل منفردا لا حاجة له فيه إلى آلة ومادة فمعلوم أن المادة غير
جوهرية له في الأمر الذي يصير به فاعلا ولا داخلة له في تلك الجملة وليس

وليس

وليس الأمر الذي به يصير فاعلا من الأمور الجوهرية له حتى يكون جزء حد له
ويكون المادة أيضا جزءا من حده أو خارجا عن حده ويكون جائزا أن يسبق
بعض أجزاء الحد بعضها أو جزء حد ما ليس بجزء حد ولكن لا يمكن أن يسبق ما ليس
بجزء حد كما هو جزء حد فيصح من هذا أنه لا يمكن البتة أن يكون شيء ما يسبق ذاته
فعله غير مفارق الذات ومفارق الفعل في النفس الإنسانية لا تحل في
فعلها للمعقولات إما أن يكون بتوسط آلتها وحاملها أو بذاتها فقط وليس
ليس ذلك بتوسط آلة ولا مادة البتة لأن النفس الناطقة تعقل ذاتها و
ذاتها وتعقل أنها عقلت وليس بينها وبين الآلة والمادة آلة ولا مادة وليس
بينها وبين ذاتها وعقلها آلة أخرى فإذن النفس الناطقة قد تعقل ذاتها وفعلها
قد يكون بذاتها وحدها وليس فعلها ذلك جوهرها فالنفس الناطقة إذن مفارقة
الذات للآلة والمادة ولما كانت الحواس غير مفارقة للمادة التي هي
فيها لم يمكن الحس أن يحس آلته وإن كان محسوس الجوهر ولا
إحساسه ولا ذاته وأيضا لو كانت النفس الناطقة قائمة في المادة لكانت
تكرر المعقولات الشاقة عليه القوية عنها بالعظمة التأثير تضعفها
بتأثيرها في المادة فتضعفها وتكلها كما أن المبصرات القوية تكل
البصر بل تذهبه والمسموعات القوية لا تدع السمع وليس الأمر
كذلك في الناطقة بل كلما تكررت عليها وكثرت المعقولات القوية ازدادت
قوة وإنما لو كانت النفس الناطقة قائمة في المادة لكان المعقول
القوي الوارد عليها لا يدرك أثره المعقول الضعيف استيلاء
بتأثير القوي على المادة كما أن العين لا تتم بعد النور القوي
الأشياء الخفية والأذن لا تسمع بعد الإزعاج والصوت القوي الأصوات
الخفية وأما النفس الناطقة فإنها كلما عقلت معقولا قويا ازدادت
قوة على تعقل الضعيف أثره وأيضا لو كانت النفس الناطقة

قوامه في المادة لكانت تضعف بضعف المادة ضرورة وكانت الشهوة
في جميع الأحوال وليس القوة النطقية كما هي القوى الحسية
والحركية القائمة في المادة لكنه في كثير من المشايخ بل في أكثرهم إنما تستنير
القوة العقلية عند ضعف البدن وبعد الأربعين وهو منتهى قوة
البدن والأسنان عند الستين وقد أخذ البدن في الضعف فليست
النفس قائمة في البدن وأيضا جميع المعقولات بأنها من حيث هي
معقولة متحدة ولا يمكن أن تكون صورة المتحد موجودا في جسم البتة
لأن كل جسم متجزئ ويجب بعض المعقولات متكثر الذات وكثير منها
كالوحدة والنقطة معان مجردة عن الكثرة واحتمال القسمة وكيف
يمكن أن يحل المعقولات منها في منقسم يكون له أجزاء وفي أجزائه أجزاء
معاني المعقولات وأجزاء الصور المعقولة متوازية لأجزاء جوهر
المعقول إن كان بالكم فبالكم وإن كان بالمعنى فبالمعنى ثم ليس كل شيء
منقسما بالكم ولا شيء منقسما بالمعنى وأيضا كل واحد من الأشياء وإن كان
متكثر الجوهر فمعقول حد وجوده الذي يخصه واحد فإنما هو واحد الكثرة
فيه فواجب أن يكون ما يخصه ما به حد لك الشيء ما حدث أجزاؤه وبطلت
تلك الكثرة فيه ورجعت بعضها على بعض والمعنى المستحيل أن يكون في مادة
منقسمة هذه صفته حتى تكون الأجزاء متحدة فيكون الجسم داخلا في الحمل
كل صورة ذي أجزاء تكون في المادة الجسمانية فهي منفصلة الأجزاء لكل جزء
حيز على حدة وليس لها البتة اتحاد بوجه من الوجوه فيجب أن الصور
الصور المعقولة ليست في مادة وإلا في شيء مادة فلم تمنعه مادة
فالحقيقة ذات الإنسان مفارق جوهر قائم بنفسه

الفصل السادس في وجوب المعاد

إن النفس الإنسانية إذا كانت معرفة مفارقة عن ما ذرته كمالها فهي غير
مائلة للفناء لأن الشيء الموجود إنما أن يكون حتى ما وجد واجب الوجود

أو علل

لو يمكن الوجود فإن كان ممكن الوجود فذاته محتمل لأن يكون ولأن لا يكون
فليس له أن يكون أولى من أن لا يكون فتارة يوجد له أن يكون وتارة يوجد
له أن لا يكون وكلاهما وصفان يصفهما فمحال أن يكون في جميع الأحوال
إضافة بها واحد بل له أمر وحال بعينه يكون موجودا لا محالة وأمر و
حال عنده يكون معدوما لا محالة وأمر هو المحتمل للأمرين فلا محالة أن
الأمر المحتمل للأمرين ثابت في الحالين لأنه من المحال أن يكون الشيء محتملا للشيء
وهو معدوم فالأمر الثابت للأمرين هو المادة والأمر الذي به وعنده يكون الذي
موجودا بالفعل هو الصورة والثالث العدم فإذن كل ما لا مادة له
فهو غير قابل للعدم أصلا ولا للتكون بل كل قابل لهما فهو إما ذو مادة أو في
مادة فإذن النفس الإنسانية والعقل غير قابل للفساد فإذن هو بعد
البدن ثابت ومن الضروري أن كل ثابت مدرك إما أن يكون مستريحا أو ملتذا أو
متألما فإذن النفس في الحيوة الثانية إما مستريحة أو ملتذة أو متألمة
وكل مستريح فهو إما مغتبط بذاته أو محزون من جهة ذاته إذا كان يدرك
ذاته فكذلك النفس في حالة الاستراحة إما مغتبطة وإما محزونة ومن المحال
أن يكون محزونة لأن الحزن ضد الراحة فإذن يكون مغتبطة والاغتباط
خير ما لذة فإذن في حال الاستراحة يكون ملتذة فإذن ليست النفس
البتة بلا إنسان متألم وملتذ والألم السرمدي شقاوة واللذة السرمدية
الجوهرية الغير المتناهية سعادة فالنفس بعد البدن إما شقية وإما
سعيدة وذلك هو المعاد

الفصل السابع في تعرف أحوال طبقات الناس بعد الموت وتحقيق النشأة الثانية

ينبغي أن نعلم أن اللذة ليست كلها حسية بل من اللذات ما ليست محسوسة ولا
يدركها الحواس المحسوسة وكذلك الألم بل اللذة هو عند إدراك الملائم والملائم هو
الذي في تكميل جوهر الشيء وتتميم فعله فالملائم الحسي هو ما كمله جوهر

الحاسه او فعله والملائم الغضبي والشهواني والتخيلي والفكري والذكري
كل واحد على قياس ذلك ولولا ان الكلام في تفصيل هذا مما يطول جدًا
لاخذت فيه ولكني اقول قولا مجملا ان كل قوه دراكه جعلت لغرض وفعل
او غير فعل والشي الواصل اليه الموصل اياه الى ذلك الغرض هو الملائم
والملذ فللذوق الحلو لانه اكثر الجسم تغذيه والذوق لاجل التغذيه وللسمع
الصوت الاملس المعتدل في الثقل والحده كي لا يفرق لينه او الجسم كثيرا
وللمس اللين المعتدل الملمس لهذه العله بعينه والسبب في هذا ان الفعل
الخاص بالشي هو الغرض في جوهره وهذه الاشيا المذكوره وافعالها في
موضوعات خارجات عنها ما لم يصل اليها لم يفعل فاذا وصلت ثم تؤذ
كانت ملذه ملائمه واما اللذه الحقيقيه الحسيه فهي اجناس ارجع الى
الحال الطبيعيه اذا احس منافر مؤذ فزال فلذة المطعم والمشرب لزوال
الجوع والعطش ولذه المنكح شبيه بلذة الدغدغه وهي ان سيلان الماء على
العضو الغددي الرخو اللحم يتيسر عنه بقوه سيلانه فيكون حركه والم ثم يتقطع
سريعا وتملس المتقشر ويعود الى حاله من طوبه كما يسيل عليه من الافضل فيحس
باللذه لقوه حس العضو وهذا بعينه كسيلان دهن او رطوبه دسمه لزجه
على ظاهر جراحه فرسه من الاندمال وانبات الجلد ولم يستد بعد ثم
الامر الوهمي الذي هو الرغبه الحيوانيه في المنكح يضم الى هذا المعنى فيزيده
ذلك تاكدا في الالتذاذ وكذا يجب لذه الجماع حاجه الجماع في وضع
اسم بها اكثر ويكون لو خلا عملوا عنها حاجتها وكرهها وعشق اللذه
الجماعيه متساويه فيهما وربما كان المملول عنها اشد كفى لمعاني واسباب
زياده اللذه ولولا هذه الرغبه الوهميه والهمه المغروزه في الحيوان لبقا
النوع لما كان نفس تلك اللذه وحدها ما يقدر عليه الحرص او يلزم الى حد

الخامس

كل ما عليه الحيوان واما الغضب فلذته حصول الغلبه لانه مجبول في الحيوان
لاجل هذا المعنى مركب من هذه البسائط ملذات وقد يكون من اصناف
الملذات ما اللذه فيه ما يشركه كما نفكر في الغلبه او اللذه فان ذلك يشركه
القوه المتوهمه المتخيله والقوه الغضبيه او الشهوانيه فحسب هذا كله
ان اللذات بادراك الملائمات مكملات الجواهر او افعالها فتنسب اللذات
بعضها الى بعض بنسب القوى المدركه والامور الملائمه والكمالات والادراكات
ثم من المعلوم البين ان النفس الناطقه مدركه ثم جوهرها افضل من جوهر
القوى الاخر لانها بسيطه على الاطلاق ومفارقه للماده كلا الفراق وتلك
متعلقه بالماده قابله للتركيب والقسمه بسبب الماده ثم ادراكها
افضل من ادراك الحاسات لان ادراك العقل يقيني ضروري كلي ابدي
وادراك الحس ظاهري جزئي زوالي ثم مدركاتها الملائمه افضل لان
مدركاتها المعاني الثابته والامور الروحانيه والمبدا الاول للوجود كله في
جلاله وعظم شانه والملائكه الروحانيه وحقائق الاجرام السماويه والعنصريه
ودوامها ثم كمالاتها افضل من كمالات القوى الحسيه لان كمالاتها ان تصير
عوالم منزهه عن التغير والكثره فيها صوره كل موجود مجرده عن الماده
فهي عوالم محاذيه للعالم وعلى متوازاته الا انها روحاني رباني لطيف معنوي
وتلك العالم جسماني محسوس مشوب بالرداءه وما بالقوه والعدم كثيف وكدر
واي قياس لهذه المعاني الاربع التي للنفس الانسانيه الى امثالها التي للنفس
الحيوانيه فبين اذن ان اللذه التي للجوهر الانساني اعني نفسه عند المعاد
اذا كان مستكملا ليس مما يقاس لذه قط من اللذات الموجوده في عالمنا وما
يصح الله هل الخير واللذه التي تخص جواهر البهائم والسباع والنفس
الانسانيه الا محاكيه من الجواهر الملكيه ان كان مستكملا لانه صوره عقليه مفارقه
وهذا بعينه صوره الملائكه الا انا لا نحس هذه اللذه ونجزع ابدا الان

القوى البدنية مستولية على النفس حتى ان النفس تاسرع البدن لذاته حتى
ان اليد والسلطان للحس والوهم والغضب والشهوة والدليل على ذلك
نقصان سلطان النفس النطقية عند زيادة سلطان هذه واذا وجود تلك
اللذة والاحس بها نحو ما سبق عنه البدن وامثال هذا موجود في القوى الحسية
فان الاكمه من يسمع الحلو ويكون له وايضا ليس من المستنكر ان يكون لذة يفقد
وجودها ولا يتصور كيفيتها ولا ينالها في حالة فان العنين يفقد وجود
لذة النكاح ولا ينالها والاصم يفقد وجود لذة السماع والاعمى وجود
لذة الصور الجميلة ولا ينالها وايضا على مقدار ما يتفاوت في الانسانية و
الحيوانية يكون الاحساس والشعور بتلك اللذة فمن قهر سلطان نفسه النطقية
في هذا العالم على سلطان القوى الحيوانية حول حس ويشتاق الى تلك
اللذة على العادات والذين اوتوا الحكمة ذلك واتخذوا اسبيلا قواهم
النطقية على الحيوانية والباطنة على الظاهرة حتى لا يغلبها الحيوانية
والظاهرة فعسى يكون لهم من تلك اللذة في هذه الدنيا جزء له قدر واما على
الاطلاق فلا سبيل اليها الا في الاخرة فالسعادة الاخروية عند تخلص النفس
عن البدن وآثار الطبيعة وتجرده كاملة الذات ناظرة نظرا عقليا الى من
له الملك الاعلى والى الروحانيين الذين يعبدونه والى العالم والى وصول كمالها
اليها واللذة الجليلة عند ذلك والشقاوة الاخروية عند ضد ذلك وكما ان السعادة
عظيمة جدا فكذلك الشقاوة التي يقابلها اليمة جدا وان النفس في البدن لم تكن
كالمنغمس في البدن وليس جوهر البدن هو الحائل بينه وبين تلك السعادة بل
الآثار والهيآت المتقررة فيه عن البدن مادامت الهيآت البدنية كالشهوة
والغضب والحرص والرغبة في غير المرغوب فيه من الامور الدنياوية في النفس
راسخة وفارق البدن وبقي عنه ما كانت مانعة عن الاستكمال الحقيقي
والسعادة ويكون كانه بعد في البدن واليه اشار الراسخون من الحكما

بالناسخ ولا سبيل الى الانقطاع عن ذلك الا بالعدالة فان المعتدل يسلب عنه الطرفان
جميعا ويبقى جوهره خاليا عن الطبيعتين معا فليس المعتدل في الحر والبرد
الا ان يكون لم يسخن ولم يبرد وادراك المعنى وكذا امور العدالة ومما يتكرره
النفس عن الحاجات الطبيعية العبادة الالهية واستعمال ما يدعو اليه الشريعة
النبوية فانها حصن وجنة للنفس عن هذه الآفة فالنفوس [illegible] الابدان
على صفات نفوس كاملة منزهة ولها السعادة المطلقة ونفوس كاملة غير
منزهة فهي في عذاب مدة ثم تتخلص [illegible] وتجرده وتخلصه عن الهيآت
عن اصابة السعادة المطلقة ان افعالها الشاغلة [illegible] بمقارنة البدن
تكون النفس اخذة في الشعور بالسعادة وممنوعة عنها بالهيأة الرذيلة
فتودي بذلك اذى شديدا الا ان هذه الهيآت غير جوهرية له ولا [illegible]
كله بل تمحي وتضمحل اخر الامر الى السعادة الحقيقية وان هذه الهيآت [illegible]
من الحركة الى انواع من الخير والشر وجوهرها طالب اللذة الحيواني وقد يعد
ذلك ايضا من الآلام النفسية في الحيوة الاخروية ونفوس ناطقة غير هذه وقع
عندها في حيوتها انه كالاعلم يطلبه او حدثته [illegible] واعتقدت غير الحق
فهي [illegible] بعظيمها الالم السرمدي ونفوس ناقصة منزلة لم يقع عندها ان كمالا
لها البتة وحالة غير حالها [illegible] العقد الملقى اليها من المرسلين فلم تطلبه
والاخر طلبها لها في الحيوة او نفوس ناقصة منزلة لم يقع عندها ذلك ولا خطر
بالها وجود كمال هو معدوم لها كالنفس البلهاء والصبيان فهاتان الطبقتان
في كل واحد منها الالة السعادة المطلقة ولا الشقاوة المطلقة لانها لا تشعر
بالكمال فتحن اليه وتطلبه بالجوهر فيتوهمه نقصان ذلك الكمال وتعتقد انه كما
لو لم الجائع الجريح والايلام تعمه الالام والهيآت الطبيعية المضادة لجوهر
النفس [illegible] هذه الطبقة الاولى تقترحا شعرت من الكمال فيكون لها
اثر [illegible] من اثار السعادة ونفوس ناقصة غير منزلة فلها الشقاوة ان كانت
شاعرة بان لها كمالا اما على الاطلاق او ادراك لها وان كان نقصانها [illegible]

عن الشعور بان لها ذلك فلها الالم بحسب الهيات الرديه التي ورثتها
من عالم الطبيعه والذي يلزم من مذهب الاسكندر ان النفوس الناقصه
على الاطلاق تعدم مع فساد البدن وذلك امر غير حق وان مذهب
ارسطو ان النفس الانسانيه على ما قررنا فيه اضطرارا وقال بعض
ان الانفس الخيره يزداد لذاتها وحسناتها باللاحق وان الانفس الشريره
يزداد الامها وسيئاتها باللاحق وان كل طبقه يتصل بشكلها كيفيه وهيه
انها لا تتعقل ولا تزداد لذة والم اللاحق غير مشابهه يعني لها ان النفس
الفاضله اذا اتصل بها نفوس فاضله يلتذ بها والشريره تتاذى بذلك
وكل واحد من النفوس الفاضله يعقل ذاته ويعقل مثل ذاته اضعافا
الا ترى انه يعقل ما هو من جهة علته هي اسبابه وقال بعض العلما ان التناسخ
وان كان ممتنعا فغير ممتنع ان يكون لبعض النفوس اتصال ببعض النفوس
على سبيل اشرفها شرفيا او جزئيا فانها لا تبعد ان يعود مزاج من جنس
مزاج البدن الذي كان فيه يتعلق النفس بالعلة التي كانت في البدن
الاول الذي فارقه الا انه يمتنع ان يتعلق به التعلق كله للعلل المذكوره
وسموها امتناع تنقل في جسم واحد يتعلق بها نفسان دون ذلك وهو
ان يتصل بنفسه اتصالا روحانيا فيزداد نفسه شرا ان كان شريرا او خيرا ان كان
خيرا ويحدث من اتصالهما انواع من الهم والاخلاق في النفس البدنيه
ومنها ما قال قوم من هؤلاء ان القوه الوهميه تفارق الماده بتوسط و
نسبه القوه النطقيه ويكون له حينئذ مطالعه المعاني الموجوده في
عالم الحس والطبيعه كلها دون المعاني الخلقيه اذ تصير العالم الحسي له
بدنا مثلا لانه خلص منه واستعد الى العالم الاعلى فيصير له مطالعه جميع
الاسباب الجزئيه في العالم اذ ليس بعضها اولى بذلك من بعض لفقدمه

معرفه بالكائنات التي تبادي حركات الجزئيات فيستعد النفس البدنيه
المتصله بها لتقدمه المعرفه بالكائنات وقالوا ان الشريره منها حينئذ يكون
افعل للشر الذي يمكنها لانها خرجت عن الماده المعيقه بحركاتها وقوتها
على سبيل واحد ان شيرتها شرا ولن خيرت خيرا واجمعوا هؤلا على ان الشريره
شياطين والخيره من هذه الطبقه الناقصه جن ووضعوا الجن والشياطين
كلاته مع البشر وافعالا روحانيه تتولد عنها افعالا طبيعيه وجعلوا
التجرد عن الماده زلالان قوتها على اخراج الفعل الا انا كلفتها ان
كانت رديه او خيره واتصل العلما على ان النفس الكامله لا تنظر لها الى
الى المحسوسات وقال بعض العلما ان النفس اذا فارقت البدن و
حملت القوه المتوهمه مع نفسها على السبيل المذكور وكانت لم تتجرد
عن البدن منزهه ليس فيها شي من الهيات البدنيه الطبيعيه وهي تجد
الموت شاعره بالموت وبعد الموت متخيله نفسها الانسان الذي مات
وعلى صورته كما كانت في الرويا تتخيل ومتخيله نفسها مقبوره و
متخيله الالام الواصله اليها على سبيل العقوبات الحسيه المتعارفه
وجميع ما كان تعتقده حالة انه يكون له او كان متعارفا على تلك
الصوره وان كانت سعيده تخيلته على الصوره المحموده من الصوره
الحسيه على ما كان تعتقده ويتعارفه للسعدا قالوا فهذا احوال
القبر وثوابه والنشاه الثانيه لها قالوا وجه حتى لا ينحدر هذه
الهيات وفي هذه الهيات قالوا لا يمتنع ان يتخيل الصور المحموده
الجميله بحضرة الاخره قبل النشاه الثانيه وبعدها جميع الاجرام
المذكوره في كتب الانبيا من الجنان والحور العين وما جرى مجرى ذلك
على سبيل مذهب ذهب اليه العالم به واعتقده اكثر من حمي ولانه
لم تزل مذهب محبب وهو ظن ان النفس يتعلق عن البدن بجسم لطيف




وذلك مما وجد له الا ان يرى رمزا كسائر الرموز واذ بلغنا هذا المبلغ
فلنتمم المقالة ونحمد الله على ما وفقنا له من ذلك واسئل الشيخ الامين
ادام الله عزه ان لاحظته بعين الرضا واصلاح ما وقعت فيه الزلة فيها
والحمد لله رب العالمين والصلوة
على سيدنا محمد واله اجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم ويسر بفضلك
هذا العلم الذي نحن بصدده رتبناه ههنا على مقدمة وقسمين اما
المقدمة فهي ان التصور اما اذا حكم عليه بسلب او ايجاب كان المجموع
تصديقا ومالم يتصور ومتعلقاها امتنع الحكم ثم المعلومات لا تكون كلها
مكتسبة لان لزوم المكتسب عن كاسبه غير مكتسب والا لم يكن الكاسب
كاسبا ولا اولية وهو اولي بل بعضها حاصل بالفطرة وبعضها لا واستنتاج غير
الحاصل من الحاصل ممكن لان من عرف لزوم شيء لشيء فان عرف مع ذلك وجود
الملزوم عرف وجود اللازم ولن عرف عدم اللازم عرف عدم الملزوم ولكن
لا يتأتى استنتاج كل مطلوب من جميع الاوايل والتركيبات فلا بد من بيان
المبادي والهيآت المناسبة لكل واحد من المطالب ولما تقدم التصور
التصديق لبساطته طبعا استحق التقدم القسم الاول في التصورات
والكلام في المبادي والغايات اما المبادي فاللفظ اما ان يعتبر
بالنسبة الى تمام مسماه وهو دلالة المطابقة او الى جزء مسماه من حيث
هو كذلك وهو دلالة التضمن او الى الخارج الذي ينتقل الذهن من المسمى
اليه وهو دلالة الالتزام والدال بالمطابقة اما ان يكون جزؤه
دالا على شيء حين هو جزؤه وهو المركب او لا يدل وهو المفرد وله
تقسيمات ا المفرد اما ان يكون نفس تصور معناه مانعا من
الشركة وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي وهو اما ان يكون نفس
الماهية او جزء الماهية او خارجا عن الماهية اما الماهية فاما
ان يكون تمام ماهية شخص واحد واللفظ الدال عليه هو الدال بحسب
الخصوصية المحضة او تمام ماهية اشخاص مختلفة بالماهية وذلك
هو تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات واللفظ الدال عليه هو الدال
بحسب الشركة المحضة او تمام ماهية اشخاص لا تخالف الا بالعدد واللفظ

الدال

الدال عليه هو الدال بحسب الشركة والخصوصية معا لان ما لكل واحد
منها من الذاتيات مشترك بينه وبين غيره والا لكانت المخالفة بينها ليس
بالعدد فقط وفرض كذلك هذا خلف واما جزء الماهية فاما ان يكون
مشتركا بينه وبين غيره او لا يكون والاول فان كان تمام المشترك فهو
الجنس والا فجزؤه والثاني ان كان تمام المميز فهو الفصل والا فجزؤه
واما الخارج عن الماهية فقد يكون لازما لها لا بوسط او بوسط
وللشخصية ومفارقا سريع الزوال او بطيئه وقد يكون مختصا بنوع
واحد وهو الخاصة وغير مختص وهو العرض العام وههنا
ابحاث فالجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق
في جواب ما هو اما ان لا يوجد فوقه جنس ولكن يوجد تحته اجناس
وهو جنس الاجناس او يوجد فوقه جنس ولا يوجد تحته جنس وهو
الجنس الاخير او يوجد فوقه وتحته الجنس وهو المتوسط او لا فوقه
ولا تحته وهو المفرد ب النوع يقال بالاشتراك على الكلي المقول
على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو وهو النوع الحقيقي
وعلى الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو وهو النوع
الاضافي والفرق ان الاول لا يكون جنسا البتة ونوعيته بالقياس
الى ما تحته والثاني بالعكس فيهما وليس بينهما اختلاف عموم وخصوص
لان الجنس المتوسط يصدق عليه انه نوع اضافي ولا يصدق عليه انه
نوع حقيقي والبسيط يصدق عليه انه نوع حقيقي ولا يصدق عليه انه
نوع اضافي والا لكان له جنس وله فصل فهو مركب هذا خلف ح
النوع الحقيقي له مرتبة واحدة فقط وللاضافي اربعة لانه اما ان
يكون نوعا لا نوع فوقه وهو النوع العالي او لا نوع تحته وهو النوع
السافل او فوقه وتحته نوع وهو المتوسط او لا فوقه ولا تحته وهو المفرد

ونوع الانواع هو الذي جعل فيه النوع بالتفسيرين معًا د النوع و
الجنس يقالان بالاشتراك على معروض النوعية والجنسية وهو الاعتبار
الطبيعي وبهذا التفسير يكون الجنس جزءًا من النوع وعلى نفس النوعية
والجنسية وهو الاعتبار المنطقي وبهذا التفسير لا يكون الجنس جزءًا من
النوع بل يكونان نوعين تحت جنس واحد وهو الكلي وعلى المركب منهما
وهو الاعتبار العقلي كان الماهيات انما تعرض لها الجنسية والنوعية
عند صيرورتها عقلية وهذا هو القول في الثلاثة الباقية واما
الفصل فلا يجوز ان يكون عدميا لان العدم لا يجوز ان يكون جزءًا من الموجود
ولا قابلا للاشد والاضعف لان الحاصل عند الاشتداد ان كان معتبرا
في تحقق الماهية لم يتحقق قبل حصوله والا كان خارجا عن الماهية ولن
يكون للشيء فصلان لان احدهما ان كان كمال المميز كان الاخر خارجا فلا
يكون فصلا وان لم يكن كمال المميز لم يكن فصلا ولابد ان يكون علة لوجود
حصة النوع من الجنس لان الجسم جنس للنبات والحيوان وامتياز كل
واحد منهما عن الاخر بقوى قائمة بتلك الاجسام والقائم بالشيء يحتاج اليه
فيستحيل ان يكون علة له ولن يكون فصلا له مطلقا لاحتمال تركب الماهية
عن جزئين يشاركه بحسب كل واحد منهما وجد شيء واحد فيكون كل واحد
من الجزئين جنسا له بالنسبة الى الذي يشاركه فيه وفصلا بالنسبة الى
الذي لا يشاركه فيه والفصل يكون مقسما للجنس ومقوما للنوع وكلما
قوم الجنس قوم النوع ولا ينعكس وما قسم النوع قسم الجنس ولا ينعكس
ب — المفرد اما ان لا يستقل بان يخبر به وهو الاداة او يستقل
به وهو اما ان يدل على الزمان المعين لو جاء وهو الكلمة او لا يدل
وهو الاسم فالامس دل على زمان هو المسمى والاصطباح دل على
زمان هو جزء المسمى والكلمة ما دلت على زمان خارج عن جوهر اللفظ

مدلول

مدلول عليه بتصريفه ح حال اللفظ بالنسبة الى المعنى على اربعة اوجه
فانه اما ان يتحد اللفظ والمعنى او يتكثرا او يتحد المعنى ويتكثر اللفظ
او بالعكس اما الاول فاما ان يكون نفس مفهومه مانعا من الشركة
وهو العلم او لا يكون وهو اما ان يكون بحيث يكون حصوله في جزئياته
على السوية وهو المتواطئ او لا على السوية وهو المشكك واما الثاني
فهو الالفاظ المتباينة سواء دلت على الذوات او دل الواحد على الذات
والاخر على الصفة كالسيف والصارم او صفة الصفة كالناطق
والفصيح واما الثالث فهو المترادفة سواء كانت من لغة واحدة او
من لغات والرابع لا يخلو اما ان يكون اللفظ وضع للمعنيين اولا
فيكون مشتركا بالنسبة اليهما ومجملا بالنسبة الى كل واحد منهما او وضع
لاحدهما اولا ثم نقل الى الثاني وهذا النقل ان لم يكن لعلاقة بين المنقول
اليه والمنقول عنه كان ذلك مرتجلا وان كان لعلاقة فاما ان يصير
دلالة اللفظ على المنقول اليه اقوى من دلالته على المنقول عنه فيسمى
الفاظا منقولة شرعية ان كان الناقل هو الشرع وعرفية ان كان الناقل
العرف العام واصطلاحية ان كان الناقل العرف الخاص او لا يكون
كذلك فيسمى بالنسبة الى المنقول عنه حقيقة والى المنقول اليه مجازا
واما المركب فالحاجة اليه للافهام وهو اما ان يفيد طلب شيء
افادة اولية او لا يفيد فان افاد طلب شيء فالمطلوب اما ماهيات
الاشياء وهو الاستفهام او فعل بعد رغبة المخاطب وهو مع الاستعلاء
امر ومع الخضوع سؤال ومع التساوي التماس وبه ظهر الفرق بين
قولنا ما الروح وبين قولنا افهم ماهية الروح لان المطلوب في الاول
ماهية الروح وفي الثاني افهام تلك الماهية واما الثاني ان كان محتملا
للتصديق والتكذيب فهو الخبر والا فهو التنبيه ويندرج فيها التمني والترجي

والقسم والنداء وامّا الغايات — فاعلم ان المعرِّف للماهيّة
المجهولة لا يكون نفسها لوجوب كون المعرِّف معلومًا قبل المعرَّف وامتناع
كون الشيء معلومًا قبل نفسه بل امّا الامور الداخلة فيها او الخارجة عنها او
ما يتركب من القسمين امّا التعريف بالامور الداخلة فان كان بكل الاجزاء فهو
الحد التام وان كان بجزء مميز فهو الحد الناقص وان كان بجزء غير مميز فغير
معتبر وامّا التعريف بالخارج فمتعذر الا اذا كانت الخاصة مطلقة
شاملة لجميع افراد النوع بيّنة الثبوت وامّا التعريف بما تركّب
من القسمين فقد وضع الجنس اولا ثم وضع الخاصّة مكان الفصل وهو
الرسم التام وقد وضع العرض العام اولا ثم وضع الفصل وقد لا يكون على
احد هذين الوجهين كما اذا قلت العشرة واحد وتسعة لا يقال
(الشيء) اما تعريفه بكل اجزائه محال لانه ان اريد به تعريفه بكل واحد من اجزائه
كان ذلك عبارة عن تعريف الماهيّة ببعض اجزائه وسياق الكلام عليه
وان اريد به تعريفه بمجموع اجزائه فمجموع اجزاء الشيء بعين الشيء فتعريفه
به تعريف الشيء بنفسه وهو محال واما تعريفه ببعض اجزائه فمحال
ايضا لان تعريف المركب لا يتاتى الا بتعريف اجزائه فلو جعلنا الجزء الواحد
معرفا للماهية لوجب ان يكون معرفا لجميع اجزائها لكن ذلك محال لان احد
اجزائها هو ويستحيل ان يكون معرفا لنفسه ولان يكون معرفا للسابق الاجزاء
لان ذلك تعريف الشيء بالامر الخارجي وسياق الكلام عليه واما تعريفه
بالخارجي فمحال ايضا لان الامر الخارجي لا يفيد الا ان هناك امرا ما له ذلك الخارجي
(فغيره) فاما ما عدا ذلك الشيء فمعلوم منه لاجتماع اشتراك مختلفات الماهية في اللازم
الواحد المفهوم الا ان يعرف بالمشاهدة او طريق آخر اختصاصه بها بالآخر
لكن ذلك الاختصاص لا يعرف الا بعد معرفة كل الجانبين ولو استفيد العلم
بالحاجة من ذلك الاختصاص لزم الدور وان الخارجي لا يحصل رسما الا اذا
كانت

المقطوع

كانت خاصّة مطلقة وذلك لا يعلم الا اذا علم ان شيئا من الماهيات غير موصوف
بها وذلك موقوف على العلم بجميع الماهيات المغايرة وهي غير متناهية
وما يتوقف تحصيله على العلم بما لا نهاية له على التفصيل متعذر الحصول
فهذا البيان فساد هذه الاقسام ثم الذي يدل مطلقا على ان طلب التصور
وافادته محال ان طالب التصور ان كان متصورًا للمطلوب استحال منه
طلبه لامتناع طلب الحاصل وان لم يكن متصورًا له استحال منه طلبه لان
ما لا يتصور استحال توجه القصد الى طلبه فان قيل انه معلوم من وجه
مجهول من وجه قيل لك فهو مطلوب من الوجه المعلوم او الوجه المجهول
ويعود الاشكال والقدماء اوردوا هذا في التصديقات وحله هناك ظاهر
لان مجهول التصديق معلوم التصور بل في جهة مجهول التصور اما
مجهول التصور فهو مجهول مطلقا فيمتنع طلبه والاخلاص عن هذه المباحث
الا اذا قلنا لا معنى للتعريف الا التفصيل ما دلّ الاسم عليه اجمالا في تعريفات
اقسام التعريفات اذا قلنا يمكن اكتساب التصور في الجملة قلنا
لا يمكن اكتساب كل تصور والا لدار او تسلسل بل لا بد من تصورات غنية عن
الاكتساب واول الاشياء بذلك الحسيات والوجدانيات اما المحسوسات
فلان جميع العقلاء يضطرون الى الفرق بين المضيء والمظلم والحار والبارد
والحلو والمر والطيب والمنتن والاصوات المختلفة والتمييز بين الشيئين
مسبوق بتصور كل واحد منهما والسابق على الاول اولى ان يكون اوليا
وكذا القول في الوجدانيات كالالم واللذة والغضب والفرح فان الامتياز
بين كل واحد منها وما عداه ضروري فتصوراتها ضرورية ولذلك فان
من حاول تعريف هذه الاشياء عرّفها بامر اخفى منها او باسبابها التي هو
تصديقات خفية متفرعة على تصوراتها وان كل احد يعلم بالبديهة
ان الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وهو مسبوق بتصور الكون واللاكون

وبتصور الوجوب السابق على التصديق بوجوب احدهما وبتصور الامتناع
السابق على التصديق بامتناع الخلو عنهما وبتصور الامكان السابق على
تصديق امكان ايهما كان وبتصور الاثنينية السابقة العلم بكون احد
الطرفين مغايرا للاخر وبتصور الوحدة السابقة على تصور الاثنينية وبتصور
ماهية الخبر السابق على التصديق بهذا الخبر فكل هذه التصورات اولى وانت
اذا تاملت علمت انك لا تتصور ماهية الا اذا شاهدتها بحسك او وجدتها من
نفسك اما بسيطا واما مركبا ولهذا قيل ان ماهية الاله غير معقولة للبشر
لانها غير محسوسة ولا وجدانية واذا كان لا معلوم الا الحسيات والوجدانيات
وشيء منها غير مكتسب علم ان شيئا من التصورات غير مكتسب في تصنيف
المعارف على ما يقولون المركب الذي تركب عنه غيره مكتسب
لتركبه وكاسب لتركب غيره عنه والمفرد الذي لا تركب عنه غيره غير مكتسب
لفرديته وغير كاسب لعدم تركب غيره عنه والمركب الذي لا تركب عنه غيره
مكتسب لتركبه وغير كاسب لعدم تركب غيره عنه والمفرد الذي تركب عنه
غيره غير مكتسب لفرديته وكاسب لتركب غيره عنه في احكام الحدود
والرسوم الحد اتم من الرسم لكن الرسم اعم منه لجريانه في البسيط والمركب
الحد التام لا يكون الا واحدا لان مجموع الاجزاء لا يكون الا للمركب لان الفرد
لا جزء له ولا يحتمل الايجاز والاطناب لان مجموع الاجزاء لا يحتملهما ولا يمكن
الا بمعرفة جميع الاجزاء لان الماهية ليست الا المجموع فلا يمكن تعريفها الا
بمعرفة المجموع فان كانت الاجزاء معلومة بالرسم لم يمكن تعريف الماهية بها
تعريفا حديا لانها ليست الا المجموع فاذا كانت الاجزاء مرسومة كان المجموع
كذلك والعلم الحاصل بالماهية لا يقبل التفاوت لان الزيادة المعلومة
ان كانت من الماهية لم تكن الماهية معلومة قبل العلم بها وان لم تكن منها
لم تكن الزيادة واقعة في العلم بالماهية بل لامر خارج عنها والعالم بالحد

عالم

عالم بالمحدود وبالعكس لان الماهية ليست الا المجموع فالمفارقة من المعلوم
ممتنعة ولا يقبل لانه اشارة الى تفصيل ما دل الاسم عليه اجمالا من غير
حكم عليها بالنفي والاثبات فالابطال والاثبات لا يتوجهان نحوه وكذا النقض
والمعارضة لانهما طريقان وضعا للابطال ولا يقبل الا اذا ضم الى التعريف
تصديق وفي كتاب الجدل ان اريد به الاشارة الى الماهية فليس من الممتنع
ن
وان اريد به معرفة اجزاء الماهية الخارجية فهو مما لا يفي بها القوى البشرية
لكنها تكون حينئذ من التصديقات واما الحد الناقص والرسم فعلى الخلاف
في اكثر هذه الاحكام في معايب الحدود والرسوم انها قد تكون لفظية
كما اذا كانت الالفاظ غريبة او مجازية غير معلومة ومعنوية اما في الحدود
فان لا يكون الجنس جنسا وان كان لكنه لا يكون قريبا او لا يكون الفصل فصلا
او ان كان لكنه لا يكون قريبا او لم يقدم الجنس على الفصل لان الجنس اعم
فيكون اعرف منه بحيث لان يكون من التعاليم اقلع واما في الرسوم فبان تعرف
الشيء بالمساوي او بالاخفى او بنفسه او بما لا يعرف الا به القسم الثاني
في التصديقات وفيه مقدمة وابواب اما المقدمة فقد عرفت

التصديقات

ان ماهية الخبر متصورة تصورا بديهيا وان تعريفه بما يحتمل التصديق والتكذيب
تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف الا به وان التصديق هو الاخبار عن الصدق
فالاخبار نفس الخبر والصدق لا يعرف الا به ثم نقول الحكم في الخبر ان كان
في الخبر ان كان جازما فهو الحملي وان كان معلقا على شرط فان كان تعلق
اللزوم فهو المتصل وان كان تعلق العناد فهو المنفصل ولما كانت الحملية
بالنسبة الى الشرطيتين بسيطة بالنسبة الى المركب استحقت التقدم عليها
الباب الاول في الحمليات والنظر في اركانها
واحكامها اما الاركان فهي اما المادة او الصورة اما المادة فاما
الموضوع او المحمول اما الموضوع فموضوع القضية ان كان شخصا سميت

الحمليات

شخصية ولن كان كليا فان لم يبين كمية الحكم كانت مهملة ولن بيّنت كانت
محصورة فان بين لن الحكم على جميع افراده كانت كلية ولن بين لن الحكم على
بعض افراده كانت جزوية وكل واحدة من هذه الاربعة تنقسم الى موجب
وسالب والمهملة في قوة الجزوية لان صدقها يتوقف على صدق الجزوية
ولا يتوقف على صدق الكلية طرحنا المشكوك واخذنا المعلوم فقلنا المهملة
في قوة الجزوية واللفظ الدال على الكمية يسمى سورا وهو في الايجاب الكلي
كل وفي السلب الكلي لا شي ولا واحد وفي الايجاب الجزوي بعض وفي السلب
الجزوي ليس كل ليس بعض بعض ليس واما المحمول فهو لما لن يكون
صفة قائمة بالموضوع كقولنا الجسم متحرك فان معناه ماله الحركة او حقيقة
الموضوع كقولنا المتحرك جسم فان المتحرك شي ما مجهول عند عقد القائل بل
متعين في نفسه له الحركة فاذا قلنا انه جسم فكانا قلنا الذي له الحركة
هو الجسم فكان المحمول بيانا لذلك الاجمال او يكونا صفتين لثالث كقولنا
المتحرك ابيض فان معناه لن الذي له البياض له الحركة وذلك الشي ثالث
وهو الجسم واذا عرفت ذلك ظهر لن الحمل لا يوجد الا عند وجود ذات
وصفة فالذات هي الموضوع بالطبع والصفة هي المحمول بالطبع ثم
منهم من زعم ان اعم الاشيا هو الموضوع بالطبع لان الذوات متساوية
في الذاتية واختلافها بالصفات وهو باطل لان الذوات لو تساوت
كان اختصاص بعضها ببعض الصفات ان لم يكن لمرجح فقد وجد الترجيح
لا لمرجح ولن كان لمرجح عاد الكلام في اختصاص ذلك المرجح بتلك المرجحية
الا الى نهاية بل الحق لن الاشيا العامة محمولات بالطبع والخاصة
موضوعات بالطبع واما المشترك بين الموضوع والمحمول فهو بيان
العدول والتحصيل والاعتبار في كون الحملية موجبة بثبوت الحكم لا بثبوت
المحكوم به والمحكوم عليه فانا اذا قلنا ما ليس بحي يجب لن يكون غير عالم

فقد

فقد حكمنا على اللاحي باللاعالم فالقضية موجبة فالحاصل انه متى كان السلب
جزوا من ماهية الموضوع او المحمول او منهما كانت القضية موجبة معدولة
لانها ربطت امرا بامر نفيا كان او اثباتا ولن لم يكن جزوا من ماهية واحد
منهما كان ايجاله خارجا عنهما رافعا لتحقق النسبة التي كانت بينهما فكانت
سالبة واما انه كيف يعرف في اللفظ فالعدول ان كان في جانب الموضوع
فلا حاجة الى الفارق ولن كان في جانب المحمول فالقضية ان كانت
ثلاثية فان تقدم السلب على الربط كانت سالبة بسيطة ولن كان بالعكس
كانت موجبة معدولة ولن كانت ثنائية فالامتياز اما بالنية او [illegible]
مطلب
واما الصورة فهي النسبة والبحث عنها من وجوه فالنسبة بين
الطرفين مغايرة لهما ولذلك تعقلها مع الغفلة عنهما ونسبة احد الطرفين
الى الاخر غير نسبة الاخر اذ قد يكون احدهما بالامكان والاخر بالوجوب
كالكتابة والانسان [illegible] النسبة لن كانت مدلولا عليها ضمنا كما
في المشتقات والكلمات لم يجز افرادها لمطابقة والا وقع التكلم فهذه
القضية ثنائية بالطبع [illegible] كل قضية فهي في نفسها رباعية لانه لا بد
في اللفظ
للرابطة في نفسها من كيفية مخصوصة اما الضرورة او عدمها او الدوام
او عدمه واما في اللفظ فقد لا يكون وانما لم يكن السور جزوا خامسا
لانه لفظ دال على كمية القدر الذي يدل المحمول وذلك القدر هو نفس
الموضوع لا غير [illegible] النسبة قد تكون ايجابية وهي الحكم بثبوت شي لشي
او سلبية وهي الحكم بلا ثبوت شي لشي اخر والاشكال فيه لن السلب
غير متصور على ما سياتي انشا الله فالحكم به ممتنع والايجاب ابسط من
السلب لان السلب لا يعقل ولا يذكر الا مضافا الى الايجاب فتعقل الايجاب
يغني عن تعقل السلب ولا ينعكس فكان الايجاب ابسط ه لا بد للنسبة
المحمولات الى الموضوعات وهي اما الضرورة او الامكان او الدوام او

اللادوام اما الضرورة فقد تكون بحسب الذات وهي كون الذات بحيث يمتنع
خلوها عن الموضوع في جميع زمان وجودها وهو الضرورة المطلقة ثم ان
وجدت الذات ازلا وابدا كان المحمول كذلك كقولنا الله حي والا فلا كقولنا
الجسم متحيز وقد يكون بحسب وصف الذات وهو ان يكون الذات موصوفة
بصفة مستلزمة لصفة اخرى نسميه بالمشروطة العامة وهذا يحوي
اقساما ثلثة لانه يحتمل ان يكون الملزوم لازمه للذات وكانت اللازمة
ايضا كذلك ويكون من القسم الاول ذاتا وان لا يكون دايم اللزوم لكن لا يلزم
من عدم دوام لزومه عدم دوام لزوم المحمول لان استثنا نقيض المقدم
لا ينتج بل يحتمل ان يدوم بدوام الذات فيكون من القسم الاول وان يزول
لزومه عند زوال لزوم الملزوم نسميه بالمشروطة الخاصة وهو خارج
عن الضروري المطلق تشتركان اشتراك الاخصين بحيث اعم هو المشروطة
العامه والضروري المطلق يشارك المشروطه العامه اشتراك الاخص
والاعم وقد يكون بحسب الوقت اما معينا كالكسوف ونسميه بالوقتي
او غير معين كالتنفس ونسميه بالمنتشر واما اللاضروري فهو ان
يكون ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه غير مقيد بقيد اللاضرورة
ونسميه بالوجودي اللاضروري واما الامكان فقد يعنى به ارتفاع
الضرورة عن احد جانبي الوجود والعدم فقط وهو الامكان العامي فيدخل
فيه الامكان الخاص والضرورة الاخرى وارتفاع الضرورة من الجانبين
وهو الممكن الخاص وارتفاع الضرورة من الجانبين ذاتا ووصفا ووقتا
وهو الممكن الاخص ثم هذه المراتب الثلثة قد يعتبر ما يمكن اعتباره في
طرفي الموضوع والمحمول فاذا قلنا كل ج ب وعنينا به كل ما له الجيمية
كيف كانت فله البائية كيف كانت فهذه القضيه مطلقة عامه بحسب
الموضوع والمحمول واذا قلنا كل ج بالضرورة فهو ب بالضرورة فهي ضرورية

الطرفين ومن هذه الجهات ما لا يمكن اعتباره في جانب الموضوع وهو الدوام
والضرورة المشروطات لانه لا بد من ذكر وصف ليجعل شرطا لضرورة المحمول
او دوامه وليس مع وصف الموضوع وصف اخر ليجعل شرطا في ضرورته
او دوامه فلا جرم لا يمكن تحقق هذه الجهات الاربعة في جانب الموضوع
واما الكلي السالب فعلى قياس الموجب الا في بحث لفظي وهو انا اذا قلنا
لا شيء من ج ب فهذا يفيد سلب المحمول عن الموضوع في جميع زمان حصول
وصف الموضوع وهذا هو العرفي العام لا المطلق العام فقولنا لا شيء من
الانسان بمتنفس صادق بحسب الاطلاق العام لانه يصدق سلب التنفس
في بعض الاوقات ومتى صدق السلب المقيد صدق اصل السلب لكنه
كاذب في العرف فان اردنا لفظه لا نتوهم هذه الزيادة قلنا كل ج
ينفى عنه ب ولكنه بالايجاب المعدول اشبه منه بالسلب واذا عرفت
الكليتين فقس الجزئيتين عليهما ● واما احكام الجمليات

فثلثه الاول التناقض وهو اختلاف قضيتين بالسلب والايجاب
بحيث يقتضي لذاتها ان يكون احدهما صادقا والاخر كاذبا بعينه كما في
الواجب والممتنع والممكن الماضي والحاضر وبغير عينه كما في الممكن
المستقبل اذ لو تعين احد الطرفين للوقوع لخرج عن الامكان وبطل
الاختيار هذا نظرا الى ذاته فاما بالنظر الى الاسباب فالمتعين ليس
الا واحدا ثم ان كانت القضية مخصوصة كفى في التناقض وحدة
الموضوع ويندرج فيها وحدة الشرط والجزء والكل ووحدة المحمول
ويندرج فيها المكان والاضافة والقوة والفعل ووحدة الزمان
وان كانت محصورة وجب ايضا الاختلاف في الكم لان الكليتين قد
يكذبان كقولنا كل موجود ممكن لا شيء من الموجود بممكن والجزئيتان
قد تصدقان كقولنا بعض الموجود ممكن بعضه ليس بممكن واذا اختلفا

التناقض

في الكم اقتسما الصدق والكذب كقولنا كل موجود ممكن ليس كل موجود بممكن ولما
امتنع التناقض الا مع وحدة الزمان وكان في تحققها عسر افردنا كل واحد
من القضايا بما نذكره ا المطلقة العامة لا يناقضها من نوعها شيء لانها
يحتمله اللادوام فيتعذر لان يكون المراد ذلك لم يتحقق المنافاة بين السلب
والايجاب لاحتمال ان يكون زمان احدهما غير زمان الآخر بل لا بد من اعتبار
الدوام في نقيضها لان السلب الدائم ينافي الايجاب دائما اولم يكن ثم الدائم
قد يكون ضروريا وقد لا يكون ولا يجوز ان يعتبر احد هذين القيدين لصحة
اجتماع المطلقة مع كل واحد منهما على الكذب عندما يكون الصادق القسم
الآخر فثبت وجوب اعتبار قيد الدوام في نقيض هذه المطلقة ب
العرفية العامة انها التي يدوم ثبوت المحمول او سلبه بدوام وصف الموضوع
وهو انما يكذب بالمخالف اما دائما او في بعض اوقات الوصف ج
الوجودية اللاضرورية انها التي يكون الثبوت او الانتفاء مقيدا بقيد
اللاضرورة فهو انما يكذب بالمخالف الدائم او الموافق الضروري د
الوجودية اللادائمة انها التي يكون الثبوت مقيدا بقيد اللادوام فهو
انما يكذب بالدوام اما في الموافق او المخالف ضروريا كان او غير ضروري
ه العرفية الخاصة انها التي يكون الثبوت او الانتفاء لها غير دائم
بدوام الذات ودائما بدوام الوصف لاجرم اشتمل نقيضه على اجزاء نقيض
الوجودية اللادائمة مع زايد وهو ان لا يدوم ثبوت المحمول او سلبه بدوام
الوصف بل يكون في بعض اوقاته فقط و الضرورية المطلقة نقيضها
ما يشتمل الممكن الخاص والضرورة الاخرى وهو الممكن العام ز المشروطة
العامة نقيضها ان ذلك الوصف لا يستلزم ذلك المحمول بل اما ان لا يثبت
اصلا او في بعض اوقات الوصف فقط او ان دام بدوامه لكن دواما
خاليا عن الضرورة ح المشروطة الخاصة يشتمل نقيضها على اجزاء نقيض

المشروطة العامة مع زايد وهو تجويز اللزوم في جميع اوقات وجود
الذات ط الوقتية لما تعين الوقت فنقيضها برفع الضرورة عن ذلك
الوقت ي المنتشرة نقيضها برفع الضرورة عن كل الاوقات يا الممكنة
العامة لما اشتملت هي على الممكنة الخاصة واحدى الضرورتين كان نقيضها
الضرورة الاخرى فقط يب الممكنة الخاصة ما ليس بممكن خاص يكون اما
ضرورة الايجاب او ضرورة السلب يج الممكنة الاخص نقيضها مع اجزاء
نقيض الممكن الخاص زايد وهو الضرورة بحسب الوصف والوقت

العكس

في العكس وهو تصيير المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما
عليه مع بقاء السلب والايجاب بحاله والصدق والكذب بحاله اما
السالبة الكلية فالوقتية والمنتشرة كل واحد منهما اخص من الوجودية
اللادائمة التي هي اخص من الوجودية اللاضرورية التي هي اخص من الممكنة
الخاصة التي هي اخص من بعض الوجوه من المطلقة العامة التي هي اخص
من الممكنة العامة ومتى ثبت في الاخص ان لا يقبل العكس ثبت ذلك في
الاعم لاجل ان الاعم حيث صدق انما صدق في ذلك الاخص لكن المنتشرة
لا تنعكس فانه يصح ان يقال لا شيء من الانسان بمتنفس اي يسلب عنه التنفس
وقتا ما ولا يصدق لا شيء من المتنفس بانسان بل بعض ما يقال له انه متنفس
هو واجب الاتصاف بالانسانية ما دام موجودا وكذا الوقتية فهذه
السوالب السبعة لا تقبل العكس واما الستة الباقية فالضرورية
تنعكس كنفسها لان شيئا اذا استحال حصوله مع ثان استحال حصول الثاني
ايضا مع الاول والعلم به ضروري والدائم كذلك وكذا المشروطة العامة
لانه لا معنى لها الا التي حكم فيها باستحالة اجتماع وصف الموضوع والمحمول
فيكون البيان فيه بعينه كما في الضرورية وكذا العرفية العامة
واما الخاصة فمنهم من ظن انها تنعكس كنفسها وهو خطأ لانا

نقول لا شيء من الكاتب بساكن لا دائماً بل ما دام كاتباً ولا يصدق لا شيء من الساكن
بكاتب لا دائماً بل ما دام ساكناً لان بعض الساكن ساكن دائماً وهو الارض
اما الموجبة الكلية فلا يجب انعكاسها كلية لاحتمال كون المحمول اعم
من الموضوع ولا يصدق العام على كل الخاص وان صدق الخاص على كل العام بل يلزم منه
ويجب انعكاسها جزئية والا لصدق السلب الدائم فينعكس سالباً دائماً
وهو مناف لاصل الايجاب فنقول عكس الضروريه ممكنه لان بالضروره
كل كاتب انسان ولا يصدق في شيء من الانسان انه بالضرورة كاتب
بل بالامكان وقد يصدق ضرورياً كقولنا بالضروره كل انسان حيوان وبالضروره
بعض الحيوان انسان والمشترك بين الامكان الخاص والضرورة الامكان
العام فعكس الموجبه الضرورية ممكنه عامة والضروره اخص من المشروطه
العامة التي هي اخص من العرفيه العامه التي هي اخص من المطلقه العامه
التي هي اخص من الممكنه العامه وهي ايضاً اخص من الدائمة فعكس هذه القضايا
ممكنه عامه وكذا عكس الوقتي والمنتشر والخاصتين وقد يكون مثله وقد
يكون ضرورياً والمشترك الامكان العام والممكن الخاص والاخص قد يكون
عكسه ضرورياً كما في الانسان والكاتب وقد لا يكون والمشترك هو
الامكان العام فاذاً عكوس الموجبات من جميع هذه القضايا الممكنه
العامه وحال الموجبة الجزئية كالموجبة الكليه واما السالبه
الجزئية فلا يجب ان تنعكس للعلة المذكورة في ان الموجبة الكليه
لا يجب انعكاسها كليه في عكس النقيض هو ان يجعل مقابل
المحكوم عليه بالسلب او الايجاب محكوماً به ومقابل المحكوم به
محكوماً عليه الباب الثاني في الشرطيات
في المتصله هي التي يوجب او يسلب حصول قضيه عند اخرى والمتبوع
يسمى مقدماً والتابع تالياً ثم المقدم ان يستلزم التالي اما بان يكون

علةً له او معلولاً او مساوياً او معلول علته او مضايفاً له بديهياً كان او
استدلالياً فهو اللزومي والا فهو الاتفاقي كقولك كلما كان الانسان ناطقاً
كان الحمار ناهقاً في المنفصله الموضوع في مقابلة القضيه ان
كان نقيضها او ما يساويه كانت المنفصله مانعة من الجمع والخلو لامتناع
اجتماع النقيضين على الصدق والكذب وان كان اخص منه كانت مانعة
من الجمع لانه لو صدق مع صدق الشيء اخص من نقيضه المستلزم لصدق
نقيضه لصدق النقيضان لكن لا يمنع الخلو لاحتمال ان يكون الحق ثالثاً
وان كان اعم منه كانت مانعة من الخلو لانه لو كذب مع كذب الشيء اعم
من نقيضه المستلزم لكذب نقيضه لكذب النقيضان لكن لا يمنع الجمع
لان الوصف لا يكون اعم من نقيض الشيء الا لحصوله مع الشيء وهذا القسم
قد يكون ذات جزئين سالبين فيما اذا وضع مكان الطرف الموجب من
النقيض سالباً لازماً اعم وقد يكون احدهما موجباً والآخر سالباً كما اذا
وضع مكان الطرف السالب سالباً اعم منه ولا يكونان موجبين لان
صدقهما يتوقف على وجود الموضوع فيجتمعان على الكذب لا محالة عند عدمه
والمتصله يتميز المقدم فيها عن التالي بالطبع بخلاف المنفصله في تركيبها
كل واحد منهما اما ان تتألف من حمليتين او متصلتين او منفصلتين او حملي و
متصل او حملي ومنفصل او متصل ومنفصل ولما عرفت ان المتصلة يتميز
المقدم فيها عن التالي بالطبع لا جرم يمكن وقوع كل واحد من الثلاثه
الاخيرة على وجهين فالمتصلات تسعه والمنفصلات سته في اجزائها
وفيه اعتبارات أ اما المنفصلات المانعة من الجمع والخلو
فقد تكون ذات جزئين كالزوج والفرد وقد تكون ثلثه كالزائد والناقص
والمساوي واربعة كالفرد وزوج الزوج وزوج الفرد وزوج الزوج
والفرد وغير متناه كالاثنين والثلثه وهكذا واما المانعة من الجمع

فقط فهي ذات اجزاء ثلث لان كل واحد من الحقايق يستحيل ان يحصل
فيه صدق حقيقتين واكثر لكن يحتمل كذبها باسرها عليه واما المانعة
من الخلو فذاك انما يتحقق بذكر لوازم بعضها اعم من البعض واما
المتصلة فاذا كان التالي واحدا كانت واحدة سواء كان المقدم واحدا
او اكثر واذا تعددت التوالي تعددت المتصلات بحسبها سواء كان المقدم
واحدا او اكثر وكل واحد من جزوي الشرطية قد يكون مشاركا للاخر
في جزويه معا وفي احدهما فقط ومباينا بجزويه ح حرف الاتصال ان كان
بعد المقدم كانت المتصلة شديدة الشبه بالحملية وان كان قبله كانت
شرطية خالصة وكذا حرف الانفصال الا ان المنفصلة المركبة من
كليتين اذا كان حرف الانفصال فيها مقدما كانت مانعة من الجمع فقط
في سلبها وايجابها وصدقها وكذبها متى حكمت بلزوم امر لامر
او عناد له سواء كانا موجبين او سالبين او مختلطا كانت القضية موجبة
ومتى رفعت اللزوم والعناد كانت سالبة كيف كانت الجزوان
وكلي ليس صدقها وكذبها بصدق اجزائها وكذبها فالمتصلة الصادقة قد
تتركب من صادقين ومن كاذبين لانه متى لزمت صادقة صادقة كان
نقيض الملزوم لازما لنقيض اللازم وهما كاذبان وعن مقدم كاذب
وتال صادق لاحتمال كون اللازم اعم من الملزوم وعكسه محال لامتناع
كون الكاذب لازما للصادق وقد يكونان بحيث لا يتعين الصدق والكذب
فيهما والكاذبة على الوجوه الخمسة ايضا تكون الكاذبة من الجزوين صادقين
محال في الاتفاقية وجائز في اللزومية واما المنفصلة الحقيقية
ومانعة الخلو لا تكون كاذبة والا لزم كذب النقيضين ومانعة الجمع
قد تكون كاذبة واما احد جزويها فالحقيقية يكون احدهما صادقة
والاخرى كاذبة ومانعة الجمع يجوز كذب الكل ولا يجوز صدقهما

ومانعة الخلو بالعكس في حصرهما واهمالهما كما ان الاعتبار
في السلب والايجاب بالحكم لا بالمحكوم عليه فكذلك الاعتبار في كليتها بكلية
اللزوم والعناد لا بكلية الطرفين فان كان هناك ما يدل على كلية الحكم
او جزويته كان محصورا والا كان مهملا اما الكلية الموجبة فليست
كليتها لكلية الموضوع في المقدم فانك اذا قلت كلما كان زيد يكتب
فهو يحرك يده كانت القضية كلية وموضوع المقدم والتالي شخصي لتعميم
الاحوال اي لا حال يفرض فيها المقدم الا وحصل التالي وهذه الكلية انما
يمكن الجزم بصدقها في الاتفاقية بحسب الماهية لا بحسب الوجود الخارجي
وفي اللزومية اذا اخذ المقدم بحسب الاحوال التي يمكن وقوعه عليها فقط
واما الجزوية فان صدقت في مادة صدقت الكلية فيها بلا اشكال
والا فذاك انما يفعل حيث لا يكون اللزوم لاجل المقدم بل لاجل التالي كطبيعة
الجنس التي قد يلزمها الفصل لا للجنس المقوم والا لزم اللزوم كليا بل للفصل
التالي واما السالبة الكلية السالبة فهي لزوم الموافقة او اللزومية
وكما ان المتصلة المطلقة اعم من اللزومية كانت السالبة اللزومية اعم
من السالبة المطلقة واما المنفصلات فقد عرفت الكلية الموجبة
فيها والكلية السالبة انما تصدق لصحة اجتماع جزويه على الصدق او على
الكذب او لعدم التعاند والجزوية الموجبة انما تصدق حيث كانت
اجزاء المنفصلة الحقيقية ثلثة فعند ارتفاع احدها يبقى الانفصال الحقيقي
بين الباقيين في تلازمها اما المتصلات فهي اذا
تخالفت في الكيفية وتوافقت في الكمية والمقدم وتناقضت في التوالي
فهي متلازمة معا كسه لانك اذا حكمت على شيء بانه يوجد معه اخر او
يلزمه اخر وجب ان يحكم بانه لا يوجد ذلك الشيء مع نقيض ذلك الاخر
ومع ان لا يلزمه بالعكس وهذا الاعتبار الخلف سواء كانت القضية كلية

الموجبة؟

او جزوية واما المنفصلات فالحقيقية منها يلزمها من جنسها ما يوافقها في الكم ويخالفها في الكيف ويناقضها في المقدم لزوما غير منعكس اما اللزوم فلانه متى حكمت على شيئين بامتناع اجتماعهما وارتفاعهما لزم ان يكون نقيض كل واحد منهما لازما مساويا للآخر ومتى كان كذلك استحال وقوع المعاندة بين كل واحد من الجزئين ونقيض الآخر واما اللاانعكاس فلانه ليس يلزم من اللامعاندة بين الشيئين ونقيض الآخر وقوع المعاندة بينه وبين ذلك الآخر لاحتمال ان يصح مع الشيء وجود ذلك الآخر وعدمه واما مانعة الجمع والخلو فمن المتصلات والمنفصلات وكل قضيتين متفقتين في الكم والكيف وجعل نقيض احد جزئي المنفصلة مقدما والجزء الآخر تاليا فتلك المتصلة لازمة لتلك المنفصلة من غير عكس لان جزئي المنفصلة لما استحال اجتماعهما وارتفاعهما فمتى فرضت ارتفاع احد جزئيها لزم حصول الآخر لا محالة فهذه المتصلة لزومية لكن لا يلزم من صدق هذه المتصلة صدق تلك المنفصلة لاحتمال كون التالي اعم من المقدم

الباب الثالث في القياس

والنظر في المقدمات والمقاصد واللواحق

اما المقدمات ففي امور اذا استدللنا بشيء على شيء فاما ان يكون احدهما داخلا في الآخر او لا يكون فان كان الاول فان كان احدهما اعم من الآخر فاما ان يستدل بالعام على الخاص وهو القياس كالاستدلال بثبوت الحكم للحيوان الذي هو اعم من الانسان على ثبوته له او بالخاص على العام وهو الاستقراء كالاستدلال بثبوت حركة الفك الاسفل عند المضغ للفرس والثور على ثبوته للحيوان اما اذا لم يكن احدهما داخلا في الآخر وجب دخولهما تحت كلي وهو التمثيل وكانه مركب من القياس والاستقراء لانه مستدل بثبوت الحكم في محل الوفاق على ارتباطه بالوصف المشترك فيه وهو يشبه الاستقراء ثم به على ثبوته في الجزئي الآخر وهو يشبه القياس

القياس

القياس قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنه لذاته قول آخر فقولنا من اقوال احتراز عن المقدمة الواحدة فانها تستتبع العكس وعكس النقيض وكذلك النقيض وقولنا متى سلمت لا نريد بها كونها مسلمة في ذاتها بل كونها بحيث لو سلمت لزم المطلوب ونعني باللزوم اللزوم الذهني يعني شعور الذهن بالمقدمتين على الترتيب الخاص يستلزم الحكم بالنتيجة ح القياس ينقسم بحسب صورته الى ما يكون النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل وهو الاستثنائي والى ما لا يكون وهو الاقتراني وهو ينقسم بحسب ما عنه يتركب الى ما يتركب من الحمليات او المتصلات او المنفصلات او الحملي والمتصل او الحملي والمنفصل او المتصل والمنفصل وبحسب التركيب الى اشكال اربعة لان كل قضية فلها طرفان فاذا كانت النسبة بينهما مجهولة طلبنا ثالثا يكون نسبته اليهما بحيث متى عرفنا هما عرفنا النسبة المجهولة وذلك الثالث لا بد وان يكون له الى كل الطرفين نسبة معلومة وبسبب ذلك يحصل مقدمتان فهذا الثالث يسمى بالاوسط بين طرفي النتيجة فالقياس لا بد فيه من مقدمتين وحدود ثلثة ولنفرض المثال من الحمليات فنقول منها موضوع المطلوب ومحموله فالموضوع يسمى بالاصغر والمحمول بالاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر بالصغرى والتي فيها الاكبر بالكبرى واجتماع الاكبر والاصغر هو النتيجة ثم الاوسط ان كان موضوعا في الكبرى محمولا في الصغرى فهو الشكل الاول لان الترتيب الطبيعي فيه فقط لان الذهن ينتقل من الموضوع الى الاوسط ومنه الى المحمول فان عكست كبراه صار الاوسط محمولا في المقدمتين وهو الشكل الثاني ولذلك يرتد الى الاول بعكس الكبرى وان عكست صغراه صار الاوسط موضوعا في المقدمتين وهو الشكل الثالث ولذلك يرتد الثالث الى الاول بعكس الصغرى وان عكست المقدمتين معا صار الاوسط موضوعا

في الصغرى محمولاً في الكبرى وهو الشكل الرابع وهو في غاية البعد لتغير كلتي
مقدمتيه عن النظم الطبيعي ووقوع الطرفين في الوسط والوسط في الطرفين
واشتركت الأشكال الاربعة في انه لاقياس عن جزئيتين ولا عن سالبتين
وصغراها سالبة كبراها جزئية الا في المكنات والوجوديات . ويجب
مادته الى ما يتركب من اليقينيات وهو البرهان وما يتركب من المسلمات
العامة او الخاصة وهو الجدل وما يتركب من المظنونات وهو الخطابة
وما يتركب من المشبهات بالحق والمسلم والمظنون وهو المغالطة وما
يتركب من المخيلات وهو الشعر . اما المقاصد فعلى اقسام

القسم الاول في الاشكال الاربعة البسيطة في الحمليات

اما الشكل الاول فينتج المحصورات الاربع وشرطه في الانتاج
كون الصغرى موجبة والا لم يندرج الاصغر تحت الاوسط فلا يتعدى اليه
ما حكم على الاوسط ايجابا كان او سلبا لكنها لو كانت سالبة يلزمها صدق
موجبها كانت منتجة بالعرض لاستلزامها الموجبة المنتجة بالذات
وكون الكبرى كلية والا لجاز ان يكون ما حكم به على الاصغر غير الذي حكم بالاكبر
عليه فلا يتحد الوسط ولا يتعدى الحكم فظهر ان الضروب المنتجة اربعة
لان الصغرى الموجبة ان كانت كلية فهي مع الكبرى الكلية الموجبة تنتج موجبة
كلية ومع الكلية السالبة كلية سالبة والصغرى الموجبة الجزئية مع
الكبرى الكلية الموجبة تنتج جزئية موجبة ومع الكلية السالبة تنتج جزئية
سالبة

الشكل الثاني

حاصله راجع الى الاستدلال بتنافي
اللوازم على تنافي الملزومات وشرطه في الانتاج اختلاف مقدمتيه
في الكيف لان الاشتراك في الصفة تشترك فيه المتوافقات والمتغايرات
وما به الاشتراك لا يمكن الاستدلال به على ما به الامتياز والاختلاف في
الصفة لو لم يكن لازما اشتركت فيه المتوافقات والمتغايرات بل الشيء

اللوازم

الواحد فاما اذا كان لازما امكن الاستدلال به على التباين لامتناع اختلاف
المتماثلات في اللوازم وكون الكبرى كلية لانها لو كانت جزئية فالاكبر الذي
حمل على بعضه الاوسط قد يكون غير محمول على الاصغر كقولنا كل ثلج ابيض
وليس كل انسان ابيض والحق السلب وقد يكون محمولا عليه كل انسان
ناطق وليس كل حيوان ناطق والحق الايجاب واما اذا جعلنا هذه الجزئية
الايجاب لزم ليس كل حيوان انسانا وهذا صادق لان سلب الخاص عن بعض
العام صادق وعلى التقدير الاول يلزم سلب العام عن بعض الخاص وهو
كاذب ثم نقول اشتراط كلية الكبرى اسقط عن الاقسام الست عشر ثمانية
واعتبار الاختلاف اسقط من الثمانية اربعة فبقيت المنتجة اربعة لان
المقدمتين ان كانتا كليتين فاما ان تجعل الصغرى موجبة والكبرى سالبة
او بالعكس والنتيجة فيهما سالبة كلية لان الوسط لازم لاحد الطرفين ومنافٍ
للثاني فبينهما منافاة ولو جعلنا الصغرى جزئية موجبة كانت او سالبة
وكانت الكبرى كلية لا محالة موجبة او سالبة ومخالفة في الكيف كانت
النتيجة سالبة جزئية لان الاوسط لازم بعض احد الطرفين ومنافٍ كلية
الثاني فكان بين بعض احد الطرفين وكلية الثاني منافاة لا محالة .

الشكل الثالث

لا ينتج الا الجزئي لانه اذا اجتمع امران في موضع
واحد حصل بينهما الالتقاء هناك وفيما وراءه الالتقاء وعدمه مشكوك
فلا جرم كانت النتيجة جزئية وشرط انتاجه كون احدى المقدمتين كلية
والا احتمل ان يكون البعض الذي فيه الاصغر مغايرا للذي فيه الاكبر
فلا يحصل الالتقاء وهذا الشرط عام في الاربعة وان يكون الصغرى
موجبة لان الاصغر المسلوب عن الاوسط يحتمل ان يكون مباينا للاكبر
كقولنا لا شيء من الباض بسواد وكل بياض مفرق للبصر والحق السلب
وان يكون داخلا فيه كقولنا في الكبرى وكل بياض لون والحق الايجاب لان سلب

[illegible]

العام عن بعض الخاص كاذب اما اذا جعلنا هذه السالبة كبرى كان
اللازم سلب الخاص عن بعض العام وهو غير منكر فشهر نقول اعتبار ايجاب
الصغرى اسقط ثمانيه واعتبار لن لايكونا جزوتين اسقط اخرين فبقيت
المنتجه سته واذا كانت الصغرى كليه موجبة امكن جعل كل واحد من
المحصورات كبرى فان كانت الكبرى موجبة كليه او جزوية حصل الالتقا
في الوسط بين الطرفين موضوع المطلوب ومحمولها والحال فيما وراه
مجهول فحصل الايجاب الجزوي ولن كانت سالبة كليه او جزوية حصل
الالتقا بين ثبوت موضوع المطلوب وعدم محموله هناك فحصل السلب الجزوي
واما اذا كانت الصغرى جزوية موجبة لم يمكن ضم الجزوتين اليها فان
ضممنا اليها الكلي الموجب حصل الالتقا بين موضوع المطلوب ومحموله
فحصل الايجاب الجزوي ولن ضممنا الكلي السالب حصل الالتقا بين وجود
الموضوع وسلب المحمول فحصل السلب الجزوي

الشكل الرابع

لايجوز استعمال السالبة الجزوية فيه لانا لو جعلنا احدى مقدمتيه
سالبة جزوية فلابد ولن يكون الاخرى موجبة كليه لانه لاقياس
عن سالبتين ولا عن جزوتين وحينيذ اما ان يجعل السالبة الجزوية صغرى
او كبرى والاول لاينتج لان المحمول قد يكون اعم من الموضوع فاذا سلب عن
بعض ذلك المحمول واوجب على كل شي اخر فمن المحتمل لن يكون ذلك المسلوب
وذلك الموضوع متوافقين كقولنا ليس كل حيوان ناطق وكل انسان حيوان
ومتباينين كقولنا في الكبرى وكل فرس حيوان والثاني لاينتج لان الشي اذا
حمل عليه جنس ثم سلب عن بعض شي اخر فقد يكون ذلك الجنس وذلك
الاخر متوافقين كقولنا كل انسان حيوان وليس كل حساس انسان ومتباينين
كقولنا في الكبرى وليس كل حجر انسان فعلى هذا من الستة عشر سبعه
واما المحصورات الثلثة فاذا كانت الصغرى موجبة كليه امكن جعل

الكبرى

الكبرى كل واحد من الثلثه واما اذا كانت سالبة كلية امكن جعل الكبرى موجبة
كليه فاما السالبة الكليه فلا لانه لاقياس عن سالبتين ولا جزوية موجبة
لانه لاقياس عن صغرى سالبة كليه وكبرى جزوية فاما اذا كانت موجبة جزوية
امكن جعل الكبرى سالبة كليه اما الموجبة الجزوية فلا لانه لاقياس عن
جزوتين واما الموجبة الكليه فلا لانه اذا صار بعض الاوسط موضوعا
لشي وحمل كله على شي اخر فالشيان قد يكونان متباينين كقولك بعض
اللون سواد وكل بياض لون فالحق لاشي من السواد ببياض والحق السالب
ومتوافقين كقولك بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان والحق الايجاب
واذا وقفت على ما مر فلنعد القراين الخمسة مع بيانها بنا المفصلة
لكن الاشارة الى معاقدها لاتفي بكشفها كما في الثلثه ا كل ب ح وكل ا ب
فبعض ح ا بيانه انه اما يجعل صغراه كبرى وكبراه صغرى ارتد الى الاول
فينتج موجبة كلية ثم نعكسها موجبة جزويه او نعكس كبراه يرتد الى
الى الثالث او بالخلف لن كذب بعض ح ا فدايما لاشي من ح ا وكان كل
ب ح فدايما لاشي من ب ا فدايما لاشي من ا ب وكان كل ا ب هذا
خلف واما اللمى فلان الصغرى دلت على ان الاصغر محمول على كل
الاوسط والكبرى دلت على ان الاوسط محمول على كل الاكبر فلزم لن يكون
الاصغر محمولا على كل الاكبر والمحمول يحتمل ان يكون اعم من الموضوع فالمتيقن
بعض الاصغر اكبر ب كل ب ح وبعض ا ب فبعض ح ا بيانه
بالوجوه المذكوره ح لاشي من ب ح وكل ا ب فلاشي من ح ا بيانه
بالرد الى الاول ثم عكس السالبه الكليه كنفسها د كل ب ح ولاشي من
ا ب فليس كل ح ا لايمكن بيانه بالاول لان السالب لايصير صغرى الاول
لكن اما من الثاني بعكس الصغرى او من الثالث بعكس الكبرى والفرق
بين هذا والذي قبله انك اذا جعلت الموجبة الكليه صغرى احتمل كون

الاصغر اعم من الاوسط ولن يكون الاكبر ايضا داخلا فيه فلا جرم وجب سلب
الاكبر عن بعض الاوسط لا عن كله كما في قولك كل انسان حيوان ولا شي
من الفرس بانسان اما اذا جعلناها كبرى كان الاوسط مساويا للاكبر فاذا
دلت الصغرى على كون الاوسط منافيا لكل الاصغر كان الاكبر المساوي
للاوسط وجب ان يكون بكليته منافيا لكل الاصغر ٥ بعض ب ح
ولا شي من ا ب فليس كل ح ا بيانه كما مر ه وقد يحتج في هذا
الشكل بانه في التحقيق هو الاول لان الاول انما لزمته النتيجه بسبب
كون الاصغر موصوفا بالاوسط مع كون كل موصوف بالاوسط موصوفا
بالاكبر او مسلوبا عنه الاكبر فلزم ان يكون الاصغر الموصوف بالاوسط
موصوفا بالاكبر او مسلوبا عنه الاكبر سوا قدمت المقدمة التي فيها
الاصغر على التي فيها الاكبر او اخرت عنها فان كل ح اذا كان موصوفا بب
وكان كل موصوف بب موصوفا با او مسلوبا عنه ا كان كل ح موصوفا
با او مسلوبا عنها سوا قلنا اولا كل ح ب وبعده كل ب ا او ليس ا
او قلنا اولا كل ب ا او لا شي من ب ا وبعده كل ح ب لان نقل القولين
في الذكر لا يخرج كل ح من كونه موصوفا با او مسلوبا عنها ثم اذا لزم
كون كل ح ا لزم ان يكون بعض ا ح فهذا الانتاج انما يحصل بقوة
الشكل الاول ثم عكس نتيجته فلا فايدة في هذا الشكل البتة وجوابه
ان الذي ذكره هذا المعترض اشارة الى بيان امكان استنتاج النتايج
المستنتجه من الشكل الرابع بطريق اخر وذلك لا يقدح في كون هذا الشكل
منتجا انما يلزم منا بيان لمية انتاج هذا الشكل من غير رجوع الى شي
من الثلاثه فنقول اذا قلنا كل ح ب وكل ا ح لزم لا محاله ان بعض
ب ا لان الاوسط في هذا القياس له محمول وهو الاصغر وموضوع
وهو الاكبر وذلك المحمول والموضوع قد حصل بينهما التقا لا محالة

وكل

المنطق

بسبب اجتماعهما في الاوسط فقد حصل اصل الايجاب ثم ان محمول الاوسط
يحتمل ان يكون اعم من الاوسط والاوسط يحتمل ان يكون اعم من موضوعه
فكان الاصغر على هذا التقدير اعم من الاكبر الذي هو موضوع الاوسط
فلا يمكن القطع بان كل الاصغر اكبر بل يمكن القطع بان بعض الاصغر اكبر
اي بعض محمول محمول الاوسط يمكن ان يكون مقارنا لموضوع الاوسط
وظهر ان هذا الشكل من حيث هو هو من غير التفات الى الثلاثه
يقتضي حصول هذه النتيجة الجزئية والمتقدمون انما اهملوه
لا لاحتياج بيانه الى الثاني والثالث المحتاجين الى الاول لانه يمكن
بيانه بالاول اولا بل لما ذكرنا ان القياس بالطبع هو الاول والثاني
والثالث انما تغيرا في مقدمة واحدة فقط وهذا الرابع تغير في
مقدمتيه معا فلا جرم اهملوه

ولا تقف ولا تسع قفا اثره وكذا قافه وقرى ولا

ومنه القافة اى لا تكن فيما لا تعلم لك به من قول او

مثلك لا يدرى ان يوما الى ... لا نرضا ... اى لا تقل

ولا تعمل بما لا تعلم ... ولا تقف ولا تسع وقرى ولا تقف

اثره اذا قفاه ومنه القافة ما ليس لك به علم ما

به علمك تقليدا او رجما بالغيب واحتج به من منع اتباع الظن

ان المراد بالعلم هو الاعتقاد الراجح المستفاد من سند

... المعنى ...

مخصوص بالعقايد ... التنزيل

ولا تقف ... ما لا تعلم اى لا تقبل رايك وما رايت

[illegible]

توكلنا

فسيكفيكهم الله

الله خالق كل شئ

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر بفضلك

قال الشيخ الرئيس ما كل من يقبل هدية او ايتهب شيئا يكون عادما لذلك الشيء فقد يقبل الغني من الفقير عرضا لاكرام الفقير ويباسط الكبير الصغير والاستاذ ابو منصور محمد بن علي بن عمر الجبان طلب مني طلب مباسطة لا طلب افتقار ان اكتب له الحاصل عندي من معرفة حدوث الحروف واختلافها في المسموع في رسالة موجزة فقابلت مرسومه بالامتثال ومن الله نسال التوفيق في تتبع الطول واقتفا اثره وقد قسمت الرسالة الى ستة فصول ● الاول في حدوث الصوت الثاني في سبب الحروف ● الثالث في تشريح الحنجرة واللسان ● الرابع في اسباب حرف حرف من حروف العرب ● الخامس في حروف تشبه بهذه الحروف ● السادس في ان هذه الحروف لا يسمع من دون حركات لطيفة ●

الفصل الاول في سبب حدوث الصوت ● نقول

ان السبب القريب للصوت تموج الهوا دفعة بسرعة وقوة من اي سبب كان واشتراط امر القرع فيه ممكن ان لا يكون سببا كليا للصوت بل سببا اكثريا ولئن كان سببا كليا فهو سبب بعيد لا ملاصق لوجود الصوت والدليل على ان القرع ليس سببا كليا للصوت ان الصوت ايضا يحصل من مقابلة القرع وذلك قلع فان القرع هو تقريب جرم من جرم مقاوم له تقريبا تابعا لحركة مماسة عنيفة لسرعة حركة التقريب وقوته ومقابله هذا بعد جرم من جرم مماس له منطبق احدهما على الاخر بعدا ينفرق عن مماسته تفرقا بقوة وسرعة حركة في التبعيد وههنا صوت يظهر من غير ان يكون قرع واما تموج الهوا الاني في كليهما بسرعة وقوة اما في القرع فباضطرار ان الهوا اذا صار منضغطا من القارع والمقروع مخلصا في تلك المسافة التي يتحامى فيها القارع بقوة وسرعة واما في القلع فباضطرار القالع الهوا الذي يدفعه من المكان الذي يخلو من الهوا من القالع وفي كلاهما يلزم انقياد الهوا البعيد التموج وشكله القالع في ذلك المكان ويكون الانبساط في القرع اكثر منه

وفي القلع اقل ثم يصل ذلك الموج الى الهوا الساكن في الصماخ الى ذلك العصب المفروش في سطحه ثم العلة القريبة فيما احسب هو التموج والتموج علته القرع والقلع ولئن ادعى مدع انه يحصل من القلع بين الهوا قرع ويظهر فان ضعف ذلك القول ليس مما تكلف بيانه ●

الفصل الثاني في سبب حدوث الحروف ●

اما نفس التموج فيفعل الصوت واما حال التموج في نفسه فانه من اتصال اجزائه وملاستها وتشذبها وتشرذها يفعل الحدة والثقل فالحدة يفعلها الاول والثقل يفعله الثاني ● اما التموج من جهة الهيئة التي يستفيدها من المخارج والمحابس في طريقه فمنه يظهر الحرف ● والحرف هيئة للصوت يظهر فيه تميزه عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل اذا ظهر في المسموع ولمبدئه من غيره ● والحروف بعضها مفردة وحدوثها من حبسات الصوت والهوا الفاعل للصوت يتلوه الاطلاق دفعة وبعضها مركب وحدوثها ليس تاما ولكن بالاطلاقات ● والحروف المفردة البا والتا والجيم والضاد ايضا من وجه والطا والقاف والكاف واللام والميم والنون ايضا من وجه ثم الحروف الاخرى كلها مركبة فانها يظهر من احتباس غير تام بل اذا اطلق الحبس ● وهذه الحروف المفردة حدوثها في ذلك الفاصل من زمان الحبس وزمان الاطلاق لان في زمان الحبس التام لا يمكن فيه حدوث صوت من الهوا وهو ساكن من جهة الحبس وزمان الاطلاق لا يسمع شي من هذه الحروف من اجل انه لا امتداد فيه مع ازالة الحبس فحسب اما الحروف الاخر مشتركة في ان تمتد زمانا وتفنى مع زمان الاطلاق التام ويمتد في ذلك الزمان الذي يجتمع مع زمان الاطلاق وبعد باشتراك كل واحد من الطبقتين في العلة العامه يختلف بسبب اختلاف اجرام تقرب منها وبها يقع الحبس والاطلاق فربما كان الين وربما كان اشد وايبس وارطب وربما كان حبس النفس في ذاته رطوبة يتقعقع ثم تنفقا امام انفصال واما

مع امتداد واما في مكانها وقد يكون الحابس اصغر واعظم والمحبوس اكثر واقل
والمخرج اضيق واوسع ومستدير الشكل ومتعرض الشكل مع دقة والحبس
اشد والين والضغط بعد الاطلاق احفز واسلس وسيأتي البيان لواحد واحد
من هذه الاقسام بالتفصيل انشاء الله تعالى الفصل الثالث في تشريح
الحنجرة واللسان • الحنجرة مركبة من ثلث غضاريف احدها قدام يلمس
من المهازيل قرب العنق وتحت الذقن وشكله شكل قصعة يكون حدبتها من
خارج وقدام وتقعيرها من داخل وخلف ويسمى الغضروف الدرقي والترسي
وغضروف ثاني بعده مقابل سطحه متصل به برباطات من يمين وشمال منفصل
عنه من فوق ويسمى العديم الاسم ومن ورائه مفصل مضاعف يظهر منه زائدتان
تعلوان عديم الاسم وتستقر فيه نقرتان منه عند افتراقهما من عديم الاسم الى الدرقي
وينضم اليه ومنه يكون ضيق الحلق واذا تباعد عنه يكون منه اتساع الحنجرة
ومن قربه وبعده يظهر الصوت حادا وثقيلا ويتركب على الدرقي الطرجهاري
في حصر النفس وسد فوهته واذا انقلع عن الحنجرة عنه ثم ههنا عضلات
لا اسامي لها تتصل بالدرقي وعضلات تباعد كل واحد منهما عن الاخرى
وتلك العضلات اذا انفتحت الحنجرة بابعاد الطرجهاري عن الدرقي لا محالة
ينفتح من فوق ومن جانب عديم الاسم وتتصل بموخر الطرجهاري دون
اذا تشنج يجذبه الى خلف وتفرق بينه وبين الدرقي واربع عضلات مخلوقة
على هذه الصفة وموضوعة اثنان خلف منفصلان يفرز خلف الطرجهاري
بل عن يمينه وشماله وكلاهما بالتشنج مع المعونه في فتح السعه في عرصه
هذه العضلات الست • وعضلات الاطباق لابد منها يكون متصله بين
الطرجهاري والترسي حتى يجذب بتشنجها الطرجهاري الى الترسي ومعلوم انها اذا
كانت داخلة كان انطباقها اشد ولهذا خلقت وعضلتان منها في جميع الناس
اصلهما ثم من قرب عند الدرقي الى عند الطرجهاري من اليمين والاخرى كذلك

من اليسار وكلاهما صغير يفعل بالعصر وموافقه المكان فعلا اعظم الى حد
يقاوم به عضل الصدر والحجاب عند حصر النفس • وفي بعض الناس زوج
آخر شبيه به معين له واما التضييق للحنجرة فمعلوم ان افضل حالاته ان يحيط
بمتضادين حتى اذا قبض ظهر انضمامهما وكذا عضلات الفم تخلق منه زوج يطلع
ذلك العظم الشبيه باللام في كتابة اليونانيين وهو عظم مثلث ومتصل بالدرقي
بالعرض ويمر كل واحد من الباقي حتى يجاوز المري من يمين وشمال ويحل الى
الآخر ويتصل به • واربع عضلات تجمع حينا وتفرز حينا في زوج مضاعف
او زوجين احدهما باطن والآخر ظاهر وكيف ما كان يتصل بالدرقي ثم يميل
بعد ذلك الى عديم الاسم واما توسيع الحنجرة فمعلوم انه مستغنى عن تعظيم
غير مضطر اليه فان عضل الصدر والحجاب تحفز النفس الى خارج بقوه فيكون
ذلك لو اقتصر عليه كافيا في فتح الحنجرة ثم من عضل العنق زوج عضلة نابت من العظم
الشبيه باللام ويتصل بمقدم الدرقي كله فاذا تشنج جذبه الى فوق والى قدام
فتراه على ملاصقه الذي لا اسم له ومن ذلك زوج مشترك بين الحنجرة والحلقوم
صعد من القص ويجاوز الدرقي ويستمر الى موخر الذي لا اسم له ومقدم الحلقوم
فاذا تشنج جذب الحلقوم الى اسفل والذي لا اسم له الى خلف فرق بينه وبين
الدرقي وربما عضله في القليل من الناس زوج اخر شبيه به وهو نادر يوجد
في عظمى الحناجر واما في الدواب الكبار فربما واما اللسان فتحركه عند
المحققين تسع عضلات منها عضلتان نابتتان من الزوائد السهمية عند
الاذنين يمنة ويسرة ويتصلان بجانبي اللسان فاذا تشنجتا عرضتاه ومنها
عضلتان نابتتان من اعالي العظم الشبيه باللام وينفذان في وسط اللسان
فاذا تشنجتا جذبتا جملة اللسان الى قدام فتبعها جرم اللسان وامتد وطال
ومنها عضلتان نابتتان من الضلعين السافلين من اضلاع هذا العظم تنفذان
بين المعرضتين والمطولتين ويحدث عنهما توريب اللسان ومنها عضلتان

موضوعتان تحت هاتين اذا تشنجتا رطحنا اللسان اما بميله الى فوق وداخلا
فمن فعل المعرضه والمورّبه ● الفصل الرابع في اسباب جزئيه
لحرف حرف من حروف العرب ● اما الهمزة فانها تحدث من حفز قوي من
الحجاب وعضل الصدر لهوا كثير ومن مقاومه الطرجهاري الحاصر زمانا قليلا
ثم اندفاعه الى الانقطاع بالعضل الفاتحه وضغط الهوا معا ● واما الها
تحدث عن مثل ذلك الحفز في الكم والكيف الا ان الحبس لا يكون حبسا تاما بل يفعله
حافات المخرج ويكون السبيل مفتوحة والاندفاع يماس حافاته بالسوا غير
مايل الا الى الوسط ● واما العين فان الحبس فيها غير تام الا انه في موضع
الى ادخل موضع في الحلق عند انفتاح الحنجرة والبنيه وارطبه والزجه رطوبة
ويكون الاندفاع فيه * مستقيما تغلغل تلك الرطوبة ويزعزعها الى جهاتها
بالسوا من غير ان يدع الرطوبة للتشظي والتشذب حتى يحدث من خلل اجزائها
اصوات جارة كثيرة تخالط النغمة فتخشنها التخشن الذي يكون في الحا والعين
ويكون فيها فتح الطرجهاري مطلقا وفتح الذي لا اسم له وسطا ● واما الحا
فانها وان شاركت العين فانها تخالف العين في هيئة المخرج والحبس وفي القوه
وفي جهة مخلص الهوا فان الفرجة بين الغضروفين السافلين يكون اضيق
في الهوا فيدفع اميل الى قدام ويجلو حافة القفص الذي كان يصدمه
هوا العين عند الخروج ويكون الحافة صلبة والدفع منها فيقشر الرطوبة
ويميلها الى قدام ويحدث فيها من التشظي والتشذب ما كان يحدث به العين فبسبب
ذلك يسمع هناك خشونه تحدث من اصوات جارة ضعيفة تخالط النغمة
والعين في هذا الموضع للذي يناله هو الشروع ادخل الى الحلقوم والحا في
الموضع الذي يناله التنحنح ● واما الخا فيحدث مثل حدوث الحا الا انه
يكون اخرج والموضع اصلب والرطوبات اقل والريح ويفعل من التشظي
والتشذب الانتفاض والاهتزاز وتدحرج الهوا بسبب ذلك في سطح الحنك

كله

حدوث الحروف

كله ● واما الغين فانها تحدث ايضا عن مثل ذلك الا ان الهوا لا يكون قشارا للرطوبة
بل معلما لها اي على الاستقامة وقد ضعفت قوتها لانها بعدت يسيرا عن المخرج ويكون
الاهتزاز في تلك الرطوبة اكثر منها فيما سلف والانتشار الى قدام اقل ويحدث في موضع
التغرغر ولو ان الانسان اخذ في فيه الما وتكلف تقريبه من الحلقوم ثم دفع فيه
الهوا سمع صوت الغين ولو قدمه قليلا ولم يكن الهوا ان يبعد اليه مستقيما بل منقطعا
واعتمد عليه بالجمع تبع الخا ثم العين على ان الرطوبة في الغين اكثر منها في الخا
ومنها فرفعه رطوبة لزجة جدا فرفعه طبقه طبقه ● واما القاف فيحدث
من حيث يحدث الخا والخا وادخل ولكن بحبس تام ● واما الكاف فيحدث بحيث
يحدث الغين ولكن بحبس تام وساير الاحوال كالها وفي القاف انغلاق فحالي الرطوبة
ليس مثله في الكاف ونسبة القاف ملهاتها الى الخا كنسبة الكاف الى الغين ● واما
الجيم فانها تحدث من حبس الهوا بطرف اللسان وحجره من رطوبة فرا طرف اللسان
متشنج عند الاطلاق من غير امتداد ويكون تسريبا الهوا في ذلك في مسلك ضيق
وموجها نحو خلل الرباعيات او غيرها فيحدث من نفوذ الهوا فيها صوت جاذ صفار
ويخلط بفرقعه الرطوبة الشديدة اللزوجة فيكون الجيم ● واما الشين فيحدث
حيث يحدث الجيم الا انه لا يكون بحبس تام البتة بل تنبها طرف اللسان بقرب من
المكان الذي يلمسه بالطبع حتى يكاد ان يلمسه بعد الطرف منه شي والطرف
مجلل غير متعرض للهوا وبعد هناك رطوبات تجاوز الهوا المنسرب في ذلك
المضيق تسريبا تتبعه صفير مختلط بفرقعة تلك الرطوبات فكان الجيم شينا لم
يحبس وكان الشين جيما ابتدرت بحبس ثم اطلقت ● واما الضاد فان مخرجها
اقدم قليلا من ذلك والحبس فيه تام كالجيم لكن تخالفها في شيئين احدهما انها لا انغلاق
فيها توجيه الهوا الى مضيق خلل الاسنان فيحدث صفير والثاني ان الرطوبة
التي يحبس فيها الهوا بعد الاطلاق يكون اعظم ويدفعها الهوا منحصرا فيها حتى
يحدث منها فقاقيع اكثر ثم تتفقا الى مضيق ولا يكون في لزوجة رطوبة الجيم

فيحدث صوت الضاد. واما السين فمخرجه عند هذه المخارج ولكن الاعتماد فيها
على الفرجة التي بين الاسنان بتمامها وحبسها غير تام ولا يعرض لهوائها رطوبة
سفرقع. واما الصاد كالسين الا ان متسرب الهواء فيه ياخذ من اللسان جزءا
اعظم طولا وعرضا ويحدث في اللسان كالتقعير حتى يكون انقلاب الهواء كالدور
وليس في الشين والى الضاد الا ان الصاد تهتز برطوبات ولا تهتز بسطح جلد.
واما الزاي فانما يحدث ايضا قريبا من الموضع الذي يحدث فيه السين والصاد
ولكن يكون طرف اللسان فيها اخفض وما بعده ارفع واقرب من سطح الحنك كالمماس
بالفعل اجزاء دون اجزاء ولكنها اقل اجزاء في الطول مما ياخذه المقرر من سطح الشجر
والحنك ليجتمع ذلك الاهتزاز مع الصفير الذي يكون من تسرب الهواء في خلل الاسنان
ولما في سائر الاشياء هو كالسين ويحاذي الاهتزاز الذي يقع في الزاي ان يكون تكريرا
كالتكرير الواقع في الراء الا ان الذي في الراء انما يقع ارتعاد سطح اللسان في الطول
وها هنا في العرض فيكون اذا انها هنا توجبه الاهتزاز من احتلاف المسموع معا
وهناك واحد بعد اخر فيتكرر. واما الطاء والتاء والذال فان مخرجها من الحفيف
من السطح الممتد على الحنك ويحدث كلها من حبسات تامة وقلع ثم اخراج هوا
دفعة لكن الطاء يحبس في ذلك الموضع بجزء من طرف اللسان اعظم ووراءه ضلعي
اللسان ويقعر وسط اللسان وخلف ذلك الحبس ليحدث هناك للهواء دور عند
الافراج ثم يقلع ويكون الحبس بشدة فيحدث. واما التاء فيكون مثله في كل شيء
الا ان الحبس بطرف اللسان فقط. واما الدال فيفارق الطاء اذ لا اطباق
وتفارق الطا والتا اذ الحبس فيه غير قوي وعساه يكون في الكم اقل قليلا من
حبس التا والثلثة تشترك في ان القلع لجرم رطب لين غير جرم صلب. واما
الثا فتخرج باعتماد من الهوا عند موضع التا بلا حبس ويحبس عند طرف الاسنان
فيصير الخلل اضيق فيكون صفير قليل مع القلع وكما ان التا سبب بين وقيت
حبس وتضييق فرج مسلك هوائها الصفار والذال نسبتها من الزاي نسبة

١٨١

حدوث الحروف

الثاء الى السين بعينه ويفارق الثاء بالاهتزاز الذي الحبس يحدث منه ومن الصفير والظاء
مثلها في المخرج وليست عن حبس تام مثل الاشمام ومع صغير من وسط طرف اللسان
هو خفي فيه لان يكون ما يلي اصل اللسان متعرضا للهواء برطوبة ثم يمر الهواء بعد الحبس
الخفيف فيه مرسلا ساخنا في الصفير جدا. واما اللام والهاء والجيم حروف
تخرج بعضها من مخرج بعض الا انها مختلفة في الهيئة فان الموضع الاوفق لكل واحد
منها اخر وحدوث اللام ولكن فيه صوت رطوبة واللام يحبس من طرف اللسان
رطب غير قوي جدا ثم قلع الى قدام قليلا والاعتماد فيها على الجزء المتاخر من
اللسان المماس لما فوقه اكثر من الاعتماد على طرف اللسان متعرضا وليس الحصر للهوا
ولكن الحفز والشد قويا اخرج حرف كالطا ولذا كان طرف اللسان متعرضا للموضع
الذي يمسح اللام من غير مس صادق والالتصاق برطوبة ثم عرض جانبا باللطف
لعضلتين المطولتين تعريضا اقوى من تعريض طرف الطرف نفسه وحمل عليه بالهوا
حتى يعضه وارعده كما تفعل الريح بكل لين متعرض له متعلق من طرف منه
بشيء ثابت حدث منه حرف الراء وسمع منه التكرير الذي فيه للارتعاد قدما.
والفاء والباء يحدثان عند مخرج واحد بعينه وهو الشفة الا ان الباء بحبس
تام قوي لالتصاق الشفتين ثم انقلاعهما وانحفاز الهوا المصوت دفعة الى
خارج. واما الفاء فيكون الحبس فيها غير تام وما جرى من الشفة مضيقة غير
متلاصقة ومعه اطلاق مستمر في الوسط فيفعل جنس اطراف المخرج باهتزازه
ومجاورة كالصفير الخفي ونسبة الفاء الى الباء كنسبة الهاء الى الهمزة. واما
الميم فان الحبس فيها تام وما جرى من الشفة اسهل مخرجا وليس تسريب الهوا
مع قلع الى الخارج الفم كله بل يصرف بعضه بحصر لحفز قوي الى التجويف الذي في
اجزاء المنخر ليدور فيه ويفعل دويا ثم يطلقان معا. لتجتمع النون فان الحبس
فيها ارفع قليلا من الحبس الطبيعي للباء وبطرف اللسان الا ان جل الهوا يصرف
فيها الى غنة المنخر فيكون النون ارطب وادخل حبسا والذ دويا وغنة.

ازه

واما الواو ايضا منه فانها تحدث حيث تحدث الفا ولكن مع ضغط وحفز للهوا
ضعيف لا يبلغ في انضغاطه سطح الشفه ثم تتم هناك تقلع ايضا للمقدار
المنطبق من الشفه في الفا والذال والبا ايضا منه فيحدث حيث تحدث الطا والجيم
وغير ذلك ولكن تعرض للحبس بر حصر وضعيف حفز ومع ذلك قلع دفعه بمقدار
الحبس ه واما المصوتات فامرها وتاثيرها على كالمشكل ولكني اظن ان الالف
الصغرى والكبرى مخرجهما من اطلاق الهوا سلسا غير مزاحم والواو لين مخرجها
مع ادنى مزاحمة وتضييق للشفتين واعتماد من الاجراء على ما يلي فوق اعتمادا
يسيرا والياء لين يكون المزاحمة فيها بالاعتماد على ما يلي اسفل قليلا وكل صغرى
فهي واقعه في اصغر الازمنه وكل كبرى ففي ضعفها ه

الفصل الخامس في الحروف الشبيهة بهذه الاحرف

ه وهاهنا حروف تحدث
بين حرفين فيما يجانس كل واحد منهما تركه في نسبته فمن ذلك الكاف الخفيفة التي
يستعملها العرب في عصرنا هذا بدل القاف وهي تحدث حيث تحدث الكاف ولكن
ادخل ويحبس اضعف وايضا الحرف الشبيه بالجيم يسمع من قول الفارسيين
چاه ونسبة هذه الجيم الى الجيم العربية كنسبة الكاف العربية الى الكاف
الغير العربية لانها تحدث عن شد عند الحبس قوي ويحبس من اللسان اكثر وتقلع
وحفز للهوا اشد ه وهاهنا حروف ثلثة تشبه الجيم ليست في العربية ولا في
الفارسية وكلها تميز عنها اللقلقه التي في الجيم ويزول جرمها الى الهمس
والصفير اليابس فتارة يجري بعرا الى شبه الزا بان تحدث عن الهوا المولد
للهمس هناك الهز الذي في الزا وتارة يجري الى شبه السين بان يترك الهوا
الفاعل لهيئة الجيم يابسا في خلل الاسنان من دون بعضه لهز شي وتارة يجري
الى شبه الصاد بمثل ذلك فزيادة في الاطباق ه ومن ذلك سين صاويه تحدث
من استعمال جزو من اللسان اعرض واطول الى داخل ه ومن ذلك سين زايية
يكثر في لغة خوارزم ويحدث تهيئة الهيئة التي تحدث عن مثلها السين ثم تحدث

في العضلة الناطحة للسان لا ترتعد كما تحدث الرا فتضرب الى مشابهة الزا
ومن ذلك سين زايية تسمع في الفارسية عند قولهم زرف وبين سين تحدث
عن تقريب اللسان من سطح الشجر وتهتز بر سطحه واحداث الهمس فيه فيتدارك
سينا عن جزو من اللسان ويحتم زايا عند طرفه ولذلك تسمع عند غليان الرطوبات
اللزجة كالدهن ومن ذلك را غينية نسبتها الى الرا والغين نسبة الحرف المذكور
قبلها الى الزا والسين وتحدث بان يعرض للهوا النفوذ عن الفاعل للغين رعدة
طرف اللسان او يحدث في صفاق الحنك الداخل ذلك الارتعاد فيحدث را
غينية وايضا را لامية تحدث بان لا تقتصر على ترعيد طرف اللسان فقط
بل يرخى العضلات المتوسطة للسان ويسح طرفه حتى يحدث تقبيب ويرسل
الهوا متعمدا على ذلك التقبيب في الرطوبة فيه وربما طبقه يرعد فيها لا الطرف
من اللسان فقط بل وسطه ه وربما به يكون في وسط اللسان فيما ارتفع
والا فهي الذي في طرف اللسان خفيف جدا كانه في سطحه ه وهاهنا لام مطبقة
نسبتها الى اللام المعروفة نسبة الطا الى التا وتكثر في لغة الترك ماخوذة
على انها حرف اخر ويستعملها المتفيهق في لغة الفرس على انها اللام المعروفة
بعينها ه وهاهنا فا تكاد تشبه البا وتقع في لغة الفرس عند قولهم فزون
يفارق البا بانه ليس فيها حبس تام ويفارق الفا بان تضييق مخرج الصوت
من الشفه فيها اكثر وضغط الهوا اعنف والنون والميم قد يكون فيهما ما يقتصر
فيه على الدوي الحادث في عنبة المنخر ه

الفصل السادس في ان الحروف هل تسمع من حركات غير نطقية

ه اما السين فيسمعها عند اندفاع
الهوا بقوة في نفس الهوا والعين تسمعها عن اندفاع الهوا بقوة في الما
والجيم عند اخراج الهوا من كل مضيق مستعرض رطب عن امر له يدرك عنه
جسم لين خشن امر له مستنبط والحا من حكك جسما جافيا بجسم صلب
الى الدقه مع الامتداد بحيث يزيل خشونته اللينه ولا ينفذ فيه والقاف

عن انشقاق الاجسام وخصوصا ذوات رطوبة لطيفة والعين عن سيلان
الرطوبات في المجاري المعتدلة الضيق مختلطة بالهواء سيلانا متعوقا به ولكن
سريعا جدا مثل المرتعد كقرقرة الاباريق المعتدلة الضيق وعن ارتعاد جسم كثيف
دقيق لين في الريح مثل ورقة كاغذ والكاف يسمعها عن قرع جسم صلب بجسم
صلب وعن انشقاق الاجسام اليابسة والجيم عن وقع رطوبات على رطوبات
كقطرة من الماء تقع بقوة على ماء اكثر منه فيغوص فيه والسين عن تنشش الرطوبات
العديمة اللزوجة وعن نفاذ الرطوبات في خلل اجسام يابسة ضيقة المنافذ
بقوة والصاد عن انفلاق فقاقيع كبار من الرطوبات اللزجة وعن انشقاق
الاوراق عن لطم ينفذ في وسطها الهواء من غير خرق الاطراف ان ذلك للقوة ربما
بل كثيرا انما تشبه الطاء والسين عن مس جرم يابس صقيل فيه خشونة خفية
لجرم اخر مثله وامراره عليه وعن النطح باسنان المشط كمشرقه ولين ضعيفة
بالشد يسمع الثاء ولين وضع في وجهها الجلدة الرقيقة يهتز عند النفخ او ثوب
او قطعة كاغد يسمع الراء فان شددت مع ارخاء المهتز عليها يسمع الدال والطاء
بتصفيق اليدين وفي الراحتين ادنى تقبيب يحصر فيه هواء ذو دوي والفاء عن
قرع اليد باصبع بقوة والدال عن اضعف منه والزاي عن ارتعاد ثوب معرض
لريح قوية مستوثق من مرسله لا يفارقه وقد يسمع من تدحرج كرة صلبة
على لوح من الخشب يمكن ان يهتز في نفسه وارتعد واللام من لطم الماء باليد
او زج الاصبع فيه بعنف توغل فيها الهواء ثم يتصاعد متشعا رطوبة والقاف
عن حفيف الاشجار وما اشبهها والتاء عن قلع الاجسام اللينة المتلاصقة بعضها
عن بعض وهاهنا حروف غير مكتوبة تحدث عن اسباب شديدة وخفيفة ويسمع
اكثرها من الطيور ومن لغات امم شبيهة اللغات بنغم الطيور واظن اني
قد بلغت الكفاية وعبرت عن المقدار الذي يبلغه معرفتي فجاز لي ان اختم
الرسالة والحمد لله واهب العقل والصلاة على سيدنا محمد وآله

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر واتمم

فصل في لمية اختصاص الحروف بالعدد المعروف وقلما
يجري المسابلة فيها والمباحثة عنها اذ ليست من امهات المهمات لكن اذا وقع
السؤال عنها لزم الجواب فنقول لما خلق الله تعالى الاعيان والذوات
والمسميات التي يحتاج المتناطقون الى التعبير عنها كانت كلها اعيانا بلا القاب
ومسميات بلا اسماء ولو بقيت على ما كانت عليه لاحتاج الخلق في كل امر وطلب
وكل غرض يسنح الى اشارات غير متناهية الى غير المطلوب وكيفية التصرف
فيه وتغيير سائر الجوارح وكيفيتها على اختلافها وتباينها وما كانت تفي القوة
البشرية بذلك فخلق اولا في الناس باكرامه اياهم خاصة القوة الناطقة
وجعل آلتها اللسان والاسنان والحنك والحلق وجميع المخارج التي تخرج
منها الحروف ثم خلق اولا الصوت لمسيس الحاجة اليه فانه الذي يقرع الهواء
ويقطع المسافة بين الناطق بالحروف والمستمع لها وهو الذي يقرع السمع
ويقع في قمع الاذن حتى يصل من دهليز الصماخ الى فضاء الدماغ فتعيه القوة
الواعية وتعقله القوة العاقلة وتحفظه القوة الحافظة وتتخيله القوة
المتخيلة وتخزنه في خزانتها القوة المذكرة فكان اول ما اضطر اليه الانسان
في حصول النطق به الصوت فخلق الله تعالى قصبة الرئة قابلة للهواء مستمدا
منه اجزاء صافية طرية وتخرج الهواء العفن فتارة يجذب الرئة من الفم والانف
الهواء الطري ويمتزج به وتارة تخرج منها الهواء المحترق العفن حتى
لو تأخر عنها ساعة ما يليق فيها او استأخر فيها ما تخرج منها اشرف صاحبها
على الهلاك وخلق الله تعالى الحلق اضيق المخارج وجعل الرئة تدفع الهواء
العفن دفعا قويا حتى ينفصل منها الهواء دفعة ثم يختنق في مضيق
الحلق فيصك جسم الهواء بجسم الحلق في المضيق ثم من اصطكاكهما يحصل الصوت
بقدرة الله تعالى حتى لو ضرب انسان يده على يده وكما يرسل الزمار الهواء متفرقة

دفعة ثم يجتمع في مزماره ويختنق في مضيق حلق المزمار فيخرج منه الصوت
يسمع الناس له فهكذا هو الحلق على قدر ضيق الحلق وسعته وصفائه وكدورته
انقسمت الأصوات الى طيب وغير طيب وخفي وضعيف وغير ذلك من لوازم
الأصوات ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لأبي موسى الأشعري لقد أوتي مزمارا
من مزامير آل داود ثم خرج الصوت وحصل منها كخط مستو مستقيم مثل الألف
بمد طويل فخلق الله تعالى بحكمته وقدرته ورحمته اللسان في الفم آلة ليقطع
هذا الخط المستوي الذي لا يكاد يفهم منه شيء بمشاكلات مختلفة وصور
متباينة وأفرد لكل شكل وصورة اسما مفردا يستدل به عليه ولما كان النطق
ولابد مفوضة الى اللسان والحنك والحلق والسن والشفة واختلفوا اتصالات
بعضها بالبعض على سائر الوجوه الممكنة لها على غاية استيعاب جميع وجوهها
فحصل مخارج الحروف باعتبار هذه الاتصالات بين الفك والحنك واللسان
والأسنان والشفة والحلق وغير ذلك على ستة عشر مخرجا فانقسمت
عليها هذه الحروف التسعة والعشرون وما أمكن أكثر من ذلك ثم من المخارج ما يخرج
منه حرفان وثلث وأكثر ومنها ما لا يخرج منه الا حرف واحد ولعلك تقول اذا جاز لن يخرج
من مخرج واحد حرفان وثلث فلم لا يجوز لن يخرج أكثر من ذلك أو لم لم يجز لن يخرج من كل مخرج
حرفان أو ثلثة على ما حكمت به في بعض المخارج حتى يصير العدد أكثر مما هو الآن فأقول
لا تظنن لن حرفين يخرجان من مخرج واحد الا بعد وقوع تفاوت وزيادة صفة أو نقصانها
حتى يمكن لن يصير الخارج من ذلك المخرج حرفين والا لو لم يكن كذلك واستويا في سائر الصفات
لم يكونا اثنين بل وجب اتحادهما فان المماثلة من كل وجه توجب الاتحاد وما لم يثبت
المغايرة لا يحصل الاثنينية البتة وانما يحقق لك بما اذكر لك من المثال فانظر في مخرج الثاء
فانه يخرج منه ثلثة احرف هي الضاد والثاء والطاء فالثاء يحصل من وضع الثنايا العليا
على موضع من اللسان مخصوص قريب من طرف اللسان بحيث يلتقي طرف اللسان على
الثنيتين الى فوق قليلا فمن هذا الاتصال يحصل الثاء بعد تجفيف اللسان عن رطوبة الريق

[illegible]

كلها فاذا كان اللسان متنشفا من الريق واتصل بالأسنان هذا الاتصال نقصان صفة
وهي التوى طرف اللسان على الثنايا الفوق واستصحاب قليل رطوبة من رطوبة الريق
وترك التشديد عند الاتصال حصل الطاء واذا اتصل اللسان بالأسنان هذا الاتصال
والتوى على اللسان كما يلتوي في الثاء الا انه استصحب من رطوبة الريق شيئا حتى يختنق
الريق في خلال الثنايا الفوقانية وحصل الريق منها على طرف اللسان طافيا مثل الزبد
حصل الضاد فهذا مخرج واحد يخرج منه ثلثة احرف باختلاف العبارات المذكورة
فافهم واذا تمهدت هذه القاعدة عرفت ما ذكرناه من المغايرة والمماثلة ثم عن
اقترانها بحروف غيرها على ما علق عليها الالف فالا يكون مد الصوت بها متوقفا ولا امتد الصوت
بها كصورة الالف يكتب خطا مستقيما الا انه بالآخر يتقوس آخرها ليكون كالعائد امتدادها دها
الى غير نهايته ولهذا اذا اقترنت بحرف سقط منه اللام والفاء ويبقيت صوتا
مجردا ممتدا كما كانت في الاول ثم الباء حصلت من انطباق الطرفين الى حد تبين اليابسين
من الشفتين وامساك الصوت هنيئة واخراجه والتاء حصلت من وضع طرف اللسان
خلف الثنايا الفوقانية بشدة ثم ارسال الصوت منها والثاء حصلت مما ذكرناه قبل
والجيم حصلت من وضع وسط اللسان على مقدم الحنك ورأسه الى أسفل واستصحاب
قليل من الريق لتليين الحرف وتلطيفه والحاء حصلت من القاء الصوت في المنخر
في أوسط موضع من الحلق والخاء حصلت من التقاء منفذ اللعاب من انتهاء الفم
مما يقابله من الفك الأسفل والقاء الصوت بيبوسه وشدة والدال خرجت
من مخرج التاء بنقصان الشدة وزيادة خفة ولين واستصحاب رطوبة قليلة
والذال حصلت من التقاء طرف اللسان وطرف الثنايا بخفة ورطوبة التقاء مثلها
والراء حصلت من وضع طرف اللسان على الجانب الداخل من اللثة بتفخيم وتشديد
والزاء من انطباق الأسنان بعضها على البعض ووضع طرف اللسان خلف الثنايا
بخفة ولين وكذا السين الا انها تميزت عن الزاء بالشدة واستفراغ الريق
والشين حصلت من مخرج الجيم الا انها تميزت بكون طرف اللسان الى فوق ما شاء

لمقدم الحنك والصاد حصلت من مخرج الجيم الا انها تميزت بمزايا وزيادة صفات منها
بسط اللسان في الحنك الاسفل واتصال الصوت من مقدم الحلق الى ملتقى طرف اللسان
والاسنان والضاد حصلت مما ذكرناه قبل والطاء خرجت من مخرج التاء بزيادة اتصال
صوت من الحنك الى ملتقى طرف اللسان والاسنان بتفخيم والظاء حصلت مما سبق ذكره
والعين خرجت من مخرج الحاء وتميزت بزيادة لين وخفة والغين خرجت من مخرج
الخاء بزيادة لين وشفة والفاء حصلت من موضع الثنايا العليا على طرف الشفة
السفلى الى الطرف الباطن الداخل منها واخذ الشفة السفلى بين اطراف الثنايا الاربعة
من فوق ومن تحت والقاف حصلت من احتباس الصوت في مضيق من مقدم الحلق
بين مخرجي الخاء والغين والكاف حصلت من انتقال موخر الفكين واللام حصلت من
وضع الوجه الاسفل من اللسان على مقدم الفك الاعلى استخلاصه منه بقدر وضربه
على داخل اللثة السفلى والميم حصلت بمخرج الباء الا انها من داخل الشفتين والباء من
خارج والنون حصلت من وضع طرف اللسان على مقدم الفك وضم الشفتين
مستديرا والهاء حصلت من امساك الصوت في الصدر وارساله بعد ذلك بقوة
والواو حصلت من القاء الصوت فيما بين اللثة وداخل الشفتين بفتح الشفتين
وضمهما والياء والالف خرجت كل واحدة منهما من مخرجها وليست من الحروف
المفردة والياء حصلت من وضع اللسان في مقدم الفكين هنيئة ثم فتح الفم بعد ضمهما
هذا كان عندي وسبحان الله خلق فاحكم وقدر فاتقن فان ظن ظان انه يمكن
تقدير وضع وشكل فيما بين اللسان وما ذكرنا من الالات التي بها النطق يجيء بزيد
حرف او ينقص فعليه ان يجرب تجارب اعمارا طويلة حتى يتحقق ان الامر على ما ذكرناه
ولا يتمكن احد في العالم من ان يزيد في ذلك او ينقص ثم ركبت منها تركيبات والفت
تاليفات صارت اسامي وافعالا واختلفت الالسنة واقوالا ونسال الله ان يوزعنا
ان نشكر نعمته التي انعم بها علينا ولا يجعلنا من الجاحدين الكافرين ويزيدنا بكرمه
علما ننتفع به وعقلا نعيش به بم والحمد لله رب العالمين

صنعة المنطق

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بفضلك ويسر بكرمك

صناعة المنطق هي التي تشتمل على الاشياء التي تسدد القوة الناطقة وهي
العقل التي تميل نحو الصواب في كل ما يمكن ان يغلط فيه وتحرزه عن الغلط ومنزلتها
من العقل منزلة صناعة النحو من اللسان فكما ان علم النحو مشتمل على الاشياء التي تقوم
اللسان حتى لا ينطق الا بالصواب كذلك علم المنطق يشتمل على الاشياء التي تقوم العقل
حتى لا يفعل الا الصواب فنسبة علم النحو الى اللسان والالفاظ كنسبة علم المنطق الى العقل
والمعقولات وكما ان النحو عيار اللسان فيما يمكن ان يغلط فيه اللسان من العبارة
فكذلك المنطق عيار العقل فيما يمكن ان يغلط فيه من المعقولات والصنائع
منها قياسية ومنها غير قياسية فالقياسية هي التي اذا التأمت واستكملت
اجزاؤها كان فعلها استعمال القياس وهي خمس الفلسفة وصناعة الجدل
وصناعة السوفسطائية وصناعة الخطابة وصناعة الشعر وغير القياسية
هي التي اذا التأمت واستكملت اجزاؤها كان فعلها وغايتها عملا ما من الاعمال
وذلك مثل الطب والفلاحة والنجارة والبناية وسائر الصنائع العملية
فان هذه انما هي معدة ليحصل عنها عمل ما وليس يمتنع ان يكون في هذه العملية
ما قد يستعمل القياس في استنباط بعض اجزائها حتى اذا صودفت اجزاؤها كلها
واستنبطت وفرغ منها والتأمت كان فعلها بعد ان يلتئم ان تعمل عملا وذلك
مثل الطب والفلاحة وليست هذه قياسية لاجل ان بعض اجزائها يحتاج
في استنباطه الى قياس بل انما يكون فعلها بعد التئامها استعمال القياس والقياسية
يستعمل اما في ان يخاطب به آخر واما ان يستنبط به بينه وبين نفسه شيئا ما
فالفلسفة من شانها ان تستعمل القياس في الامرين معا واما سائرها فانما
هي معدة لان تستعمل القياس في ان يخاطب بها فالمخاطبة الفلسفية يلتمس
بها تعليم الحق والجدلية يلتمس بها غلبة ظن المخاطب بالاشياء المشهورة المعروفة
والسوفسطائية يلتمس بها الغلبة المظنونة بالاشياء التي يظن بها انها مشهورة

من غير ان يكون كذلك ويقصد بها التمويه والمخرقة وان يوهم المتكلم في نفسه انه ذو
حكمة من غير ان يكون كذلك فلذلك اسم الصناعة مشتق من الحكمة المموهة المظنونة
بها انها حكمة والمخاطبة الخطابية يلتمس بها اقناع السامع بان تسكن نفسه الى ما
يقوله المخاطب ويثق به والمخاطبة الشعرية يلتمس بها محاكاة الشيء وتخييله
وصناعة الشعر تحاكي الاشيا بالاقاويل كما ان صناعة التماثيل تحاكي انواع
الحيوانات وساير الاجسام بالاعمال اليدوية ونسبة صناعة الشعر الى ساير
الصنايع العملية كنسبة لعب الشطرنج الى قود الجيوش وما يخيله الشاعر
بالاقاويل الشعرية من الامور مثل ما يخيله صانع تمثال الانسان في الانسان والمحاكي
لساير الحيوانات من تلك الحيوانات التي يحاكيها ومثل ما يخيله اللاعب بالشطرنج
من اعمال الحرب فصناعة المنطق يعطي في كل واحدة من الصنايع القياسية
قوانين بها يلتئم كل واحدة منها وقوانين بها يمتحن ويعتبر ما وضع انه على مذهب
صناعة ما منها فيعلم هل ذلك على مذهبها ام لا وذلك في خمسة كتب وقوانين اخر
يشترك فيها هذه الصنايع كلها وهذه المشتركة لها كلها في ثلاث كتب فيحصل جميع
اجزا المنطق ثمانية اولها كتاب المقولات وهو يشتمل على المعقولات المفردة
المدلول عليها بالالفاظ المفردة او على الالفاظ المفردة الدالة على المعقولات
المفردة وهي اقل الاجزا التي تلتئم المخاطبات والثاني كتاب العبارة وهو يشتمل
على المعقولات والالفاظ الدالة على المعقولات التي في التركيب للاول وهو
المركبات من اثنين منها وبهذا التركيب تحدث المقدمات القياسية والثالث
كتاب القياس وهو القول الذي تركب عن مقدمات فيكون ما في الكتاب الاول
اجزا اجزا القياسات والرابع كتاب البرهان وهو الذي يشتمل على القوانين
التي منها يلتئم صناعة الفلسفة ثم الكتب الاربعة الباقية في قوانين الصنايع
القياسية الباقية والفلسفة اربعة اجزا علم التعاليم والعلم الطبيعي
والعلم الالهي والعلم المدني والتعاليم اربعة علم العدد وعلم الهندسة

وعلم

وعلم النجوم وعلم الموسيقى والعلم الطبيعي يشتمل على النظر في الاجسام وفيما هو
في كل جسم بالطبع والعلم الالهي يشتمل على النظر فيما ليس بجسم ولا هو في جسم
والعلم المدني يشتمل على النظر في السعادة بالحقيقة وهي الاشيا التي اذا
استعملت في المدن نال اهلها بها السعادة ويعرف الاشيا التي اذا استعملت
في المدن عدل اهلها عن السعادة وصناعة المنطق الة اذا استعملت حصل
بها العلم اليقين بجميع ما يشتمل عليه هذه الصناعة ولا سبيل الى شي مما يلتمس
علمه دون المنطق واسمه مشتق من النطق   اهل صناعة المنطق يسمون
الصفات محمولات والموصوفات موضوعات والصفات منها بسيطة
ومنها مركبة والبسيطة ما دل عليها بلفظة مفردة مثل الانسان والحيوان
والمركبة ما دل عليها بلفظ مركب مثل الانسان ابيض وكل صفة او محمول بسيط
فاما ان يشبه به شي شيا اخر واما ان يباين به شي شيا فالمحمول الذي يشبه
به شي شيا اخر اما ان يشبهه في جوهره واما ان يشبهه به في حال من احواله في جوهره
والمحمول الذي يباين به شي شيا فاما ان يباينه في جوهره واما ان يباينه
في حاله لا في جوهره فالمحمول الذي يشابه به شيان او اكثر يسمى المحمول الكلي والذي
يتشابه به شيان في جوهرهما هو المحمول من طريق ما هو واعم المحمولين اللذين
يتشابه بهما شيان في جوهرهما هو الجنس واخصهما هو النوع مثل الانسان والحيوان
اللذين يتشابه بهما زيد وعمرو في جوهرهما فالحيوان جنس لهما والانسان نوع
والذي يتشابه به اثنان او اكثر لا في جوهرهما هو العرض والذي يباين به شي
شيا اخر في جوهره هو الفصل والذي يباين شي شيا اخر لا في جوهره هو الخاصة
والمحمولات البسيطة هي هذه الخمسة والمركبات فانها تركب عن هذه وايضا فان
الجنس هو اعم محمولين يصلحان ان يجاب بهما في جواب ما هذا المرئي والحيوان
والنوع اخصهما وذلك انا اذا راينا شخصا من بعيد وسالنا ما هذا المرئي فان
للمجيب ان يجيب بانه حيوان وله ان يجيب بانه انسان اذا اتفق ان كان كذلك

لن

س

مقدمهٔ انگلیسی

(صفحه‌های III–VII)

فيكون كذلك الحيوان والانسان نوعه وايضا فان الفصل هو المحمول الذي به يتميز
النوع في جوهره عن نوع آخر مشارك له في الجنس والخاصة هي المحمول الذي لا يوجد
الا في واحد فقط والعرض هو الذي يحمل على انواع كثيرة لا من طريق ما هو والسلام

فصل في الحزن واسبابه من كلام الشيخ الرئيس

نبين ما الحزن واسبابه ليكون اشفيته معلومة فنقول الحزن الم نفساني يعرض لفقد المحبوبات
وفوت المطلوبات ولا يكاد احد يعرى عن هذه الاسباب لانه ليس احد يوجد لا يفقد شيئا من محبوباته
او ينال جميع مطلوباته اذ كانت محبوبات الانسان في هذا العالم معرضة للزوال والفنا
وليس شيء منها بثابت ولا مطلوباته الدنياوية ولا مطلوباته الامور الفانية الزايلة
بل الامور العقلية الثابتة الدائمة فان تلك لا تفقد اذ لا بد من غاصب عليها ولا تنالها
الآفات ولا يخاف تفويت المطلوبات منها وهو بخلاف الامور الدنياوية المتوقفات
على كل احد التي لا يمكن تحصينها ولا يؤمن من فسادها او زوالها او تبدلها ثم انه ينبغي ايضا
لمن اراد ان لا يعرض له الحزن ان يتصور محبوباته الدنياوية ومطلوباته العاجلة
كما هي عليها من الزوال وما جبلت عليه من الفساد فلا يطلب منها ما ليس من طبعها
من الثبات والبقاء والدوام بل لا يستعظم تبدلها وانتقالها وفواتها عند طلبته
اياها ويحقق من امرها هذه الحالة فلا ياسى على فقد المحبوبات ولا يغتم بفوت
المطلوبات بل ياخذ منها قدر الحاجة ويتسلى عنها اذا فقدها ولا يستقبلها
بالطلب الحثيث والتمني العظيم اذا ارادها ولا يشتغل الفكر لفقدها فان ذلك
من اخلاق جلة الملوك فانهم لا يتلقون مقبلا ولا يشيعون ظاعنا وضد ذلك من
اخلاق صغار العامة وذوي الدناة فانهم يتلقون كل مقبل ويشيعون كل ظاعن
وايضا فانه ينبغي له ان يتصور انه لن وجب ان لن يحزن بشيء يجب ان لن يحزن دايما
وذلك انه لا محالة في عيشه وايام حياته الا ويفقد فيها محبوبا ويفوته مطلوب فما
يستشعر انه لا يجب ان لن يحزن بل يرضى بكل حال يكون فيه ليسلم من الم الحزن
والسلم والحمد لله رب العالمين والسلم على المصطفى محمد واله الطاهرين

Majmūᶜah-ye Falsafī-e Marāghah

A Philosophical Anthology from Maraghah

Containing Works by Abū Ḥāmid Ghazzālī
ᶜAyn al-Quḍāt Ḥamadānī, Ibn Sīnā
ᶜUmar Ibn Sahlān Sāvī,
Majduddīn Jīlī, and others

Facsimile Edition with Introductions in Persian and English
by

Nasrollah Pourjavady

Iran University Press
Tehran, 2002

Introduction

In his biography of Shihābuddīn Yaḥyā Suhravardī (d. 587/1191), Shamsuddīn Shahrazūrī writes that the Master of Illumination (Shaykh al-Ishrāq) went, when he was still very young, to Maraghah, a city southwest of Tabriz, where he began his study of philosophy with a teacher named Majduddīn Jīlī.[1] This philosopher was evidently from Gilan, a northern province of Iran, and flourished in the middle of the 6th/12th century– other than this, our information about him is quite meagre. What we do know is that he taught in Ray before he went to Maraghah; his young student in Ray was Fakhruddīn Rāzī (d. 606/1209), later to become the famous theologian-philosopher of his time. Rāzī was studying logic and philosophy with Jīlī, and when Jīlī received an invitation to go to Maraghah, Rāzī accompanied his teacher, probably along with some other students. It was in Maraghah that the young Suhravardī and Rāzī, who were both attending Jīlī's classes, apparently met each other and shared the same philosophical tradition that was represented and passed on by this Gilani professor.

---

[1] Shamsuddīn al-Shahrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ*, Vol. II, ed. Khurshid Ahmad, Hydarabad 1976, pp. 122-3.

What was the philosophical tradition that Jīlī represented, and what were the text books he used in his classes in Maraghah? Did he teach any of the works of the famous philosophers such as Fārābī and Ibn Sīnā? Did he also teach logic, and if so what texts did he use? The early biographies of Suhravardī and Rāzī mention the name of Jīlī, but unfortunately they say nothing which could help us answer these questions. However, by a stroke of good fortune, one of Jīlī's own treatises has been found in an old codex which was copied, not long after his death, in a school in Maraghah called *Mujāhidīyah*. This is the philosophical anthology that is being published here for the first time in a facsimile edition.

The Madrasah Mujāhidīyah, where our ancient codex was copied in 596-7/1200, is in all likelihood the very school where Jīlī taught, and the scribe, who has not identified himself, may well have been another of Jīlī's students. This being the case, the works he has selected and copied down in the codex may represent more or less the philosophical tradition that was passed down by Jīlī to the younger generation. Besides Jīlī's treatise, which is on logic, the other works included in the Maraghah codex are mostly by famous authors such as Ibn Sīnā, Abū Ḥāmid Ghazzālī, 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī, and 'Umar b. Sahlān Sāwī, as well as works by unidentified authors.

The favourite author of our scribe appears to be Abū Ḥāmid Ghazzālī (d. 505/1111). At least five different books and treatises in this collection are by Abū Ḥāmid. The codex begins with a famous work of Ghazzālī, namely his *Kitāb al-maḍnūn bihī 'alā ghair ahlih*. The authenticity of this work was put in doubt by pre-modern scholars such as Taqīuddīn Ibn Ṣalāḥ

Shahrazūrī (d. 643/1254) and Subkī (d. 756/1355)[2], on the grounds that the author of this book expressed philosophical doctrines which Ghazzālī claimed to be heretical in his *Maqāṣid*. However, Ibn Taymīyah (d. 728/1328) disagreed with Ibn Ṣalāḥ and insisted that the work was indeed by Ghazzālī.

Ghazzālīan scholars of our own time, such as W.H.T. Gairdner, M. Asin Palacios, Goldziher, D. B. Macdonald, and finally W. Montgomery Watt, have studied the printed edition of the *Kitāb al-maḍnūn bihī 'alā ghair ahlih* and considered the work to be authentic.[3] It is interesting to note, however, that an Egyptian scholar, by the name of Zakī Mubārak, following his professor Dr. 'Alī al-'Anānī, has taken an entirely different position by suggesting that the authentic *Maḍnūn* was actually lost, and what has survived, both in manuscripts and printed editions, under the title of *K. al-maḍnūn bihī 'alā ghair ahlih* is a forgery.[4] The text of the *K. al-maḍnūn* in the Maraghah Codex proves that Mubārak and his professor were right, for this text is entirely different from the printed edition. Our *K. al-maḍnūn*, which is in fact a philosophical treatise, is basically taken from the section on metaphysics in the *Maqāṣid al-falāsifah* of Ghazzālī.[5]

The second work in our anthology is another treatise with a

[2] Subkī, *Ṭabaqāt*, Beyrouth 1383a.h.*l*., Vol. VI, p. 257.

[3] Maurice Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazzālī (Algazal)*, edité et mis à jour par Michel Allard, Beyrouth 1959, p. 52, n. 4.

[4] Zakī Mubārak, *Al-Akhlāq 'ind al-Ghazzālī*, Beyrouth 1988, p. 117.

[5] For further discussion of the authenticity of *K. al-Maḍnūn* and the next treatise in this codex, see my "Āthār-e *al-Maḍnūn*-e Ghazzālī", *Ma'ārif*, Vol. VIII, no. 2 (Nov. 2001), pp. 3-28.

similar title, *Masā'il al madnūn bihā 'alā ghair ahlihā*. As its title indicates, this work consists of a number of questions which were put to Ghazzālī, followed by his answers. This is the only extant manuscript of this work, although a text edited and published by Heinrich Malter in Hebrew translation as one of Ghazzālī's treatises,[6] is in fact a part of this same treatise. Thus, despite the fact that scholars such as D.B. Macdonald and Montgomery Watt have rejected the idea that this is the translation of an authentic work of Ghazzālī,[7] the existence of the complete *Masā'il* in our anthology supports Malter's claim. As Malter has shown, most of the answers given by Ghazzālī to the questions put to him coincide with what he has said in the physics section of the *Maqāṣid*.

The *Risālah fi 'l-'ilm al-ladunī* is the third work by Abū Ḥāmid in our anthology. The authenticity of the treatise has also been questioned, in this case by M. Asin Palacios, and subsequently by Watt. Among the arguments which Watt used in order to demonstrate that this work is spurious was the following statement of Asin Palacios:

> I do not believe that this work is by al-Ghazzālī, since the text coincides exactly with a large part of the *Risālah fi 'n-nafs wa-'r-rūḥ* of Ibn 'Arabī of Murcia, edited and translated in my study, *La Psicologia segun Mohidin Abenarabi* (Congress XIVᵉ International des Orientalistes, Vol. III). There are in fact two passages literally identical in both *Risālahs*; the second *faṣl* of that of al-Ghazzālī coincides with part of a *faṣl* of the *Risālah* of Ibn 'Arabī; *faṣl* 4 is identical with *faṣl* 5 in various passages. In my edition and translation of the *Risālah* of Ibn 'Arabī referred to above it can be seen how the terminology and ideology of that are the same which Ibn 'Arabī employs in other works which are indisputably his.[8]

Asin Palacios' argument is obviously based on the assumption that everything that Ibn 'Arabī wrote was original; while we know that the Andalusian Shaykh had no scruples about borrowing from the works of other authors, particularly those of Abū Ḥāmid;[9] nor did Ghazzālī himself, for that matter, have such scruples. Besides, other scholars, such as Margareth Smith, who translated the *Risālah fi 'l-'ilm al-ladunī* into English, and Abdurrahman Badawi, disagreed with Asin Palacios and Watt. Perhaps the best argument for the authenticity of this work is that put forward by Badawi, that is, that two old manuscripts of this treatise, which were copied before the time of Ibn 'Arabī, have been found, one of which is preserved in Shahid Ali Pasha Library, no. 1712.[10] The existence of a third manuscript of this work in the Maraghah codex, copied less than one hundred years after Abū Ḥāmid's death, not only adds support to the claim for authenticity of this work, but also shows that this treatise was among the more popular works of Ghazzālī.

---

[6] *Abhandlung des Abū Ḥāmid al-Ghazzālī, Antworten auf Fragen die ihn gerichtet wurden*, Frankfurt a.M. 1896.

[7] Watt, "The Authenticity of the Works Attributed to Al-Ghazzali", *J.R.A.S.* (1952), p. 35.

[8] *Ibid.*, pp. 33-4.

[9] See my "Sayr-e iṣṭilāḥāt-e ṣūfiān, az *Nahj ul-khāṣṣ-e* Abū Manṣūr Isfāhānī tā *Futūhāt*-e Ibn 'Arabī", *Ma'ārif*, Vol. XVI, no. 3 (March 2000), pp. 3-55.

[10] Bouyges & Allard , p. 124; Badawi, *Mu'allafat al-Ghazzālī*, 2nd edition, Kuwait 1977, p. 270-71.

After the *Risālah fi 'l- 'ilm al-ladunī*, the series of works by Ghazzālī in our anthology is interrupted by an Arabic work of 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī (d. 525/1131), namely the *Zubdat al-ḥaqā'iq* (pp. 121-91). In this book, 'Ayn al-Quḍāt deals with some metaphysical and theological issues from a mystical point of view. The inclusion of such a work in the anthology, alongside the mystical and philosophically oriented works of Ghazzālī, to whom 'Ayn al-Quḍāt shows great respect in the *Zubdah*, should not, I believe, be seen as accidental. The fact that the *Zubdah* is included in the Maraghah codex shows that this philosophical/ mystical work was considered an important text in the tradition of *ḥikmat* that developed in Iran after Abū Ḥāmid Ghazzālī.

After 'Ayn al-Quḍāt's *Zubdah*, another of Ghazzālī's works is included under the title of *al-Masā'il al-ukhrawīyah* (pp. 191-224). This is in fact the same work that is known as *al-Maḍnūn aṣ-ṣaghīr*. Even though the authenticity of this work was denied by Ibn 'Arabī and in our time by Watt, the existence of this tract in the anthology supports the claim of those who have considered it authentic. The *Masā'il al-ukhrawīyah* is followed by some extracts from an unidentified work of Ghazzālī. In fact, part of this material coincides with some chapters of the above mentioned printed text of the *K. al-maḍnūn bihī 'alā ghair ahlih*. Finally, these extracts are followed by a collection of Ghazzālī's *fatwās*, the same *fatwās* that are quoted by Subkī, in his biography of Abū Ḥāmid, in the *Ṭabaqāt*.

Ghazzālī's works are once again interrupted by a short treatise of Ibn Sīnā called *Risālah fi 's-sa'ādat wa'l ḥujaj* (pp.

226-43). This treatise has already been published.[11] Next comes an anonymous treatise on the states of the soul in the grave and at resurrection, with the title of *Aḥwāl an-nafs ba'd al-maut* (pp. 245-59).

The last work of Ghazzālī in our codex is the *Mishkāt al-anwār* (pp. 260-86). Unfortunately, the last part of the second chapter and the whole of the third chapter of this work is missing.

The second anonymous work in the anthology is a treatise called *Risālah fi'l-kamāl al-khāṣṣ*. Unfortunately, only the last folio of this treatise is extant. This work seems to have been written during the reign of 'Aḍud-ad-Daulah Shāhanshāh (d. 372/983) and its subject apparently concerns how to train the elite (*al-khāṣṣ*).

Another philosopher and logician whose works are included in our codex is Zaynuddīn 'Umar b. Sahlān as-Sāwī. Sāwī, or more correctly Sāvī, used to teach in his home town Sāveh before he moved to Nishapur. His most famous work on logic is the *Kitāb al-baṣā'ir un-naṣīrīyah fi 'l-manṭiq* which was used as a text book, and Suhravardī is said to have studied it in Isfahan after leaving Maraghah. The existence of two treatises by Sāvī in our anthology shows that the works of this author were studied in the philosophical school of Maraghah. I would not be surprised if one day we were to find some evidence to show that Majduddīn Jīlī had studied with Sāvī. The dates of Sāvī's birth and death are not known, but we know that he flourished in the first half of the 6th/ 12th century. He seems to have been a friend

[11] See Hans Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*, Vol. I, Leiden 1999, p. 477 (4606).

of Tājuddīn Muḥammad b. ʻAbd al-Karīm Shahrastānī (d. 548/1152), the author of the *Kitāb al-milal wa'n-niḥal* and *Kitāb al-muṣāra'ah.* Sāvī corresponded with Shahrastānī over some philosophical problems regarding the *Kitāb al-muṣāra'ah*, to which Shahrastānī replied. In the first treatise by Sāvī in our anthology, entitled *al-Risālat al-musammāt bi't-tauṭi'ah*, the name of Tājuddīn Mu'īn al-Islām is mentioned, and it is quite likely that by this Sāvī means Shahrastānī. A part of this treatise has been falsely attributed to Ibn Sīnā and published on the margin of the lithograph edition of Mullā Ṣadrā's *Commentary on Maibudī's Hidāyah.*

The other treatise by Sāvī is entitled *Risālah fī taḥqīq naqīḍ al-wujūd.* This work has been edited and published by M. T. Daneshpazhuh along with Sāvī's *Tabṣerah va do resālah-ye dīgar dar manṭeq* (Tehran 1337s).

Sāvī's works are followed by two other treatises on logic. The first is on categorical syllogisms, entitled *Risālah fi'l-qiyāsāt al-ḥamlīyah* (pp. 307-44). The name of the author is not mentioned in the codex, but Daneshpazhuh has identified him as Sharafuddīn Muḥammad Mas'ūdī Ghaznavī. The other treatise on logic is about fourth-figure syllogisms and bears the title of *Kitāb al-lāmi' fi' sh-shikl ar-rābi'* (pp. 345-64). The author of this treatise is none other than our Majduddīn Jīlī. After the name of Jīlī, the formula "raḥimahu Allah" is added, which indicates that Jīlī had already died when this treatise was copied.

Ibn Sīnā is obviously another favourite author of the compiler of this codex. Aside from his *Risālah fi's-sa'ādah*, at least three other works by him are included. The *Risālat ul-aḍḥawīyah fi'l-ma'ād*, which is positioned after Jīlī's *Risālah*, is the second work by Ibn Sīnā in the anthology (pp. 365-402). This is followed by another anonymous work on logic. Unfortunately, this treatise also suffers from lacunae (perhaps one or two folios). Then comes the third work of Ibn Sīnā in the codex, which is *Asbāb ḥudūth al-ḥurūf.* P.N. Khānlarī made use of this manuscript in his edition of this text.[12] After this book, a fragment or a chapter from an unidentified book by an unknown author is included with the title of *Faṣl fi lammīyat ikhtiṣāṣ al-ḥurūf bi-'adad al-ma'rūf* (pp. 443-46), and this is immediately followed by another short treatise on logic which is actually the first part of Fārābī's "At-tauṭi'ah fi'l manṭiq" published in *Al-Manṭiqīyāt li'l-Fārābī.*[13]

Finally, the last work in the codex is a short treatise, or probably originally a fragment from a longer treatise, by Ibn Sīnā, called "Faṣl fi' l-ḥuzn wa asbābih" (p. 450). This fragment has been edited and translated into Turkish by Mehmet Hazmi Tura in 1939.[14]

The Maraghah anthology, as we have observed, contains works on both logic and philosophy. The philosophical works deal predominately with spiritual psychology, the nature and the states of the soul (*nafs*) or the spirit (*rūḥ*), in its pre-natal state

[12] Ibn Sīnā, *Makhārij al-ḥurūf*, Ed. Parviz Nātel Khānlarī, Tehran 1348s.

[13] Edited by Daneshpazhuh, Vol. I, Qom 1987, pp. 11-7.

[14] Daiber, *Ibid.*, 4617.

and on its post-mortem career. The works of Ghazzālī and the *Zubdah* of 'Ayn al-Quḍāt make up more than half of the whole anthology. The metaphysical works included here generally represent the type of philosophy that was developed by Ghazzālī and other thinkers in the 6th/12th century– a philosophy that was not simply peripatetic, but was on the one hand adapted to accommodate Ash'arite theology, and on the other inspired by mysticism (*taṣawwuf*). In fact, these two trends can be observed, in different ways, in the philosophical thinking of the two most famous students of the school of Maraghah, namely Fakhruddīn Rāzī and Shihabuddīn Suhravardī.

Nasrollah Pourjavady